Julian Millie • Dede Syarif

ISLAM DAN REGIONALISME

PUSTAKA JAYA

ISLAM DAN REGIONALISME

ISLAM DAN REGIONALISME:
Studi Kontemporer Tentang Islam Indonesia

Editor:
Julian Millie
Dede Syarif

PUSTAKA JAYA

Ucapan Terima Kasih

BUKU *Islam dan Regionalisme: Studi Kontemporer Tentang Islam Indonesia* ini merupakan bagian dari *workshop* yang terselenggara atas kerjasama antara Monash University Australia, Nanzan University Jepang, dan Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Bandung sebagai penyelenggara. Kami mengucapkan banyak terima kasih pada pihak-pihak terkait. Secara khusus proyek ini mendapat bantuan finansial dari Australian Research Council.

Banyak pihak berpartisipasi dalam suksesnya proyek ini. Kami mengucapkan terima kasih kepada Prof. Greg Barton (Monash University, Australia), Prof. Mikihiro Moriyama (Nanzan University, Jepang), Prof. Dr. Dadang Kahmad, M. Si. (Direktur Pascasarjana UIN Bandung).

Penghargaan yang sebesar-besarnya kami sampaikan atas sumbangan pemikiran dari para tokoh dan akademisi yang berpartisipasi dalam *workshop* ini. Secara khusus, apresiasi kami sampaikan kepada (alm) Prof. Kusnaka Adimihardja yang berpulang sebelum makalahnya diterbitkan dalam buku ini. Gagasannya yang orisinal tentang kebudayaan Indonesia dan masyarakat Sunda khususnya, merupakan warisan yang sangat berharga.

Ucapan terimakasih juga disampaikan kepada Prof. Asep Saeful Muhtadi (UIN Bandung), Budhiana Kartawijaya (Salman, ITB), Acep Zamzam Noor (Pondok Pesantren Cipasung), Linda Hindasah (Universitas Muhammadiyah Malang), dan Chaider S. Bamualim (UIN Jakarta).

Julian Millie
Dede Syarif

Daftar Isi

JAWA BARAT SEBAGAI ISLAM LOKAL

Julian Millie dan *Dede Syarif*

ADA banyak alasan, baik yang lama maupun yang baru, untuk menempatkan lokalitas sebagai variabel penting dalam kajian Islam di Indonesia. Islam, sebagaimana agama-agama besar dunia yang lain, menekankan pentingnya universalitas dan juga homogenitas dalam praksis dan pemikiran keagamaan. Pada saat yang sama, subjektivitas umat Islam terbentuk melalui proses pengkhasan *(particularizing)* yang menciptakan keragaman pada umat Islam itu sendiri. Identitas nasional merupakan salah satu bentuk pengkhasan dimaksud. Demikian juga dengan berbagai afiliasi identitas subnasional dan identitas lain yang ada pada masyarakat. Sebagian kecenderungan pada yang khas *(particular)* dalam komunitas Islam Indonesia sudah ada sejak dulu. Sebagian lagi terbilang baru sehingga membutuhkan pemahaman yang baru pula.

Tulisan-tulisan dalam buku ini membahas berbagai macam pengkhasan yang lama maupun yang baru. Pengkhasan terbentuk dalam wujud pemikiran serta perilaku masyarakat Islam di Indonesia.

Pembahasan kami selama proyek riset ini berupaya untuk menemukan satu label yang mencakup berbagai kecenderungan terjadinya pengkhasan dimaksud. Kami menyadari bahwa untuk memahaminya, tidak cukup hanya bertumpu pada satu aspek saja. Karena itu, penelitian ini menawarkan, setidaknya, tiga konsep yang menghadirkan perbedaan sosial, politik, dan agama. Tiga konsep dimaksud adalah: *pertama,* kedaerahan *(region)*, *kedua*, etnisitas (kesukuan), dan *ketiga,* lokalitas.

Pertama, isu kedaerahan *(region)* merupakan dikotomi yang sejak dulu menjadi fokus penting dalam struktur dan diskursus politik Indonesia sejak masa sebelum kemerdekaan. Pengakuan secara politik terhadap masalah kedaerahan pada masa setelah kemerdekaan telah

mengubah struktur etnik, sosial, dan politik masyarakat Indonesia, tetapi pada saat yang sama, persoalan kedaerahan juga diendapkan dalam realitas politik kontemporer. Signifikansi persoalan kedaerahan semakin menguat di tahun 1999 pada era kepemimpinan Presiden Habibie, terutama dengan diberlakukannya undang-undang yang memberi peluang kepada daerah untuk mengekspresikan ciri khas dan aspirasi daerahnya masing-masing. Otonomi Daerah, sebagaimana dibahas dalam buku ini, merupakan inovasi hukum yang menjadi peristiwa penting dalam sejarah kedaerahan *(regionalism)* di Indonesia.

Kedua, persoalan etnis. Etnis menjadi penting dikaji karena konsep tersebut digunakan masyarakat Indonesia sebagai salah satu alat untuk mengidentifikasi diri. Dalam sensus tahun 2000, ada sekitar 15% dari total penduduk Indonesia yang mengidentifkasi diri mereka sebagai orang Sunda. Etnis Sunda di Jawa Barat merupakan populasi terbesar dengan 73% dari total populasi penduduk di wilayah ini yang mencapai 43.000.000 orang.[1] Namun demikian, tidaklah mudah untuk menunjukkan bagaimana kuatnya proses identifikasi diri ini dalam masyarakat, mengingat politik identitas etnik di Indonesia berbeda dari satu wilayah ke wilayah lain. Di beberapa wilayah, politik identitas etnik menjadi sumber utama terjadinya ketegangan sosial. Namun hal ini tidak terjadi di Jawa Barat. Masyarakat Sunda sudah lama tidak menjadikan persoalan etnis sebagai bingkai dalam tindakan politik mereka (Ekadjati 2006). Karena itu, Jawa Barat harus dibedakan dengan Aceh dan Papua. Meski demikian, persoalan etnis di Jawa Barat juga tidak bisa direduksi hanya menjadi sebuah karikatur tentang perbedaan simbol kebudayaan saja sebagaimana begitu kuat mewarnai wacana politik Orde Baru. Ketika dikaitkan dengan Islam, persoalan etnis menjadi penting karena konsep etnis dapat memberikan sebuah kategori bagi masyarakat untuk melegitimasi dan mengidentifikasikan diri mereka dengan identitas kedaerahan. Masyarakat Jawa Barat dapat dengan mudah mengidentifikasi keislamannya ketika ada identitas kesundaan pada diri mereka. Dalam konteks ini, perbedaan etnik menjadi kerangka yang otoritatif untuk menciptakan rasa nyaman terkait perbedaan dalam praktik keislaman seseorang, meskipun hubungan antara praktik dan identitas itu (Islam dan kesundaan) sendiri merupakan sesuatu yang kontroversial.

Ketiga, yaitu lokalitas. Konsep ini menjadi perangkat untuk me-

---

1. Diadaptasi dari sensus tahun 2000 dalam Suryadinata *et al* (2003).

mahami peran dinamis dari konsep *place* (tempat) pada masyarakat muslim kontemporer. Konsep lokalitas yang kami maksud, tidak hanya sekedar menempatkan etnisitas dalam sebuah ruang tertentu. Konsep lokalitas tersebut muncul dalam proses ketika masyarakat berupaya menciptakan subjek dan "tempat" menjadi sesuatu yang islami. Riset kami di wilayah Jawa Barat menunjukan bahwa posisi geografis dan etnisitas sangat menentukan dalam proses tersebut. Tentu saja, faktor-faktor tadi bukan merupakan satu-satunya aspek determinan dalam membentuk subjektivitas Islam pada masyarakat muslim Sunda, namun hal tersebut cukup signifikan. Dengan kata lain, pengetahuan lokal *(local knowledge)* sangat penting bagi masyarakat muslim di Jawa Barat untuk menciptakan wilayah geografis dan sosial mereka menjadi sesuatu yang bernilai Islami, sekaligus menciptakan sebuah subjek yang akan berkontribusi pada pemeliharaan lokalitas-lokaltias tersebut.[2] Pembahasan dalam buku ini memberikan gambaran tentang kajian dalam isu-isu kontemporer dari beberapa proses tadi.

Tentu saja dengan membahas tema di atas, tidak berarti bahwa kita dapat memahami Islam Indonesia secara lengkap hanya dengan melihat pada isu kedaerahan, etnisitas, dan lokalitas. Masih ada faktor lain, misalnya identitas kewarganegaraan *(citizenship)*. Identitas ini dapat merubah cara umat Islam memahami identitas mereka. Demikian juga dengan adanya media global dan nasional yang berkembang di tanah air telah menawarkan model, narasi, dan aspirasi baru yang tidak terpikirkan sebelumnya. Tulisan James Hoesterey (2012) menjelaskan bagaimana pengaruh-pengaruh tersebut dalam proses pembentukan Islam kontemporer. Hoesterey menggambarkan bagaimana praktik "*muslim self-help gurus*" dengan cara memadu-padankan kembali tradisi kenabian melalui bahasa psikologi populer dan teori manajemen. Sosok atau tokoh yang islami dalam kasus tadi, mendapatkan otoritasnya bukan dari tradisi lokal atau kebiasaan yang dipelajarinya dari para leluhur kebudayaan mereka. Otoritas tersebut justru didapatnya dari berbagai sirkulasi ide yang secara luas terdapat dalam psikologi populer dan teori manajemen kemanusian. Ini merupakan salah satu contoh bagaimana Islam Indonesia kontemporer terbentuk oleh referensi (rujukan) yang bersifat transnasional.

Tulisan Hoesterey dan yang lainnya mengingatkan kita bahwa kon-

---

2. Definisi lokalitas yang digunakan sebagaimana dijelaskan dalam tulisan Appadurai (1996).

sepsi tentang lokalitas umat muslim sebagai sesuatu yang terbentuk sepenuhnya oleh lingkungan sekitar, adalah sebuah persepsi yang sudah lawas. Bagaimanapun umat Islam mengalami berbabagi kemungkinan perubahan, demikian juga halnya dengan lokalitas telah bertransformasi dalam berbagai cara yang belum pernah terjadi sebelumnya. Transformasi-transformasi tadi yang menjadi pembahasan tulisan dalam buku ini.

Bagian pengantar ini diawali dengan menjelaskan sejarah singkat Jawa Barat yang menjadi konteks dalam tulisan-tulisan di buku ini. Pada bagian pembahasan terdapat sembilan tema terkait perkembangan kontemporer yang menunjukan bagaimana pentingnya lokalitas untuk memahami Islam di Indonesia.

Sejarah Singkat Jawa Barat

Masyarakat di Jawa Barat mulai memeluk agama Islam sekitar dekade pertama abad ke-16 (Kern 1889). Islam pada awalnya berkembang di dua wilayah pesisir, yaitu Banten dan Sunda Kelapa, dimana penduduk Jawa tinggal. Belanda kemudian membangun beberapa wilayah *(regencies)* di bagian dalam wilayah Jawa Barat yang disebut sebagai Preanger atau dalam bahasa Sunda dikenal menjadi Parahiangan (kediaman para dewa). Wilayah bagian dalam Jawa Barat tidak ditinggali penduduk hingga sekitar abad ke-18. Wilayah ini merupakan bagian dari kekuasaan Islam yang ada di wilayah pesisir tadi (Banten dan Cirebon). Sekarang pengaruh Islam di wilayah bagian dalam daerah Jawa Barat hampir menyeluruh. Berdasarkan sensus penduduk tahun 2000, terdapat 98% penduduk di wilayah ini yang mengidentifikasi diri mereka sebagai muslim. Jika melihat populasi terakhir di wilayah ini yang mencapai 43.053.732 orang, ini berarti bahwa Jawa Barat merupakan rumah bagi sekitar 42 juta umat Islam.[3] Dengan angka tersebut, Jawa Barat merupakan wilayah dengan prosentase penduduk muslim terbesar di seluruh Indonesia.[4]

Jawa Barat dianggap sebagai wilayah yang Islami dan homogen. Setidaknya ada tiga alasan historis terhadap penilaian seperti ini.

3. Dikutip dari sensus tahun 2010 (http://www.bps.go.id).
4. Aceh, Bengkulu, Sumatera Barat dan Jawa Barat memiliki jumlah prosentase pemeluk muslim hampir sama antara 97 dan 98 %. Data ini diambil dari sensus tahun 2000 (Suryadinata *et al* 2003).

Pertama, di wilayah Jawa Tengah dan Jawa Timur kelompok elit kebudayaan melakukan resistensi terhadap Islam. Namun di Jawa Barat mereka, kelompok elit, justru memperkuat kehadiran Islam dengan cara memediasi ajaran Islam dengan nilai-nilai kosmologi dalam kebudayaan Sunda. Hanya saja eksistensi kelompok elit di Jawa Barat tidak cukup kuat, bahkan nyaris hilang pada masa pascakemerdekaan. Snouck Hurgronje menjelaskan bahwa Islam di Jawa Barat dikenal karena kurangnya muatan kosmologi pra-Islam yang mendalam sebagaimana di Jawa Tengah dan Jawa Timur (Snouck Hurgronje 1970: 264).

Kedua, para elit muslim di wilayah Jawa Barat banyak yang menjadi kelas pemilik tanah, di mana cara itu tidak dapat mereka lakukan di tempat lain di wilayah Hindia Belanda waktu itu. Di bawah sistem Preanger Stelsel (1674-1870), para pejabat keagamaan di tingkat desa memiliki kewenangan untuk mengumpulkan pajak dan mengelola irigasi (Ensering 1987a: 270-273). Posisi dan peran yang dimiliki tadi menjadikan kelompok elit sebagai kelompok yang secara ekonomi mandiri sehingga dapat dengan mudah memindahkan kepemilikan tanah-tanah yang ada (tanah pertanian dan infrastuktur keagamaan seperti masjid dan lembaga pendidikan). Adanya hak-hak istimewa tadi menjadi dasar terbentuknya posisi strategis bagi kelompok elit di kalangan masyarakat Jawa Barat, bukan hanya sebagai tokoh agama tapi juga sebagai aktor ekonomi dan politik.

Ketiga, agama selain Islam, seperti Kristen, tidak cukup sukses menyebar di wilayah Jawa Barat. Pada awal abad ke-19, para penyebar agama Kristen tidak diperbolehkan masuk ke wilayah Jawa Barat. Misi penyebaran ajaran Kristen tidak cukup berhasil di Jawa Barat, kecuali pada beberapa wilayah perkotaan saja (Coolsma n.d). Selain itu, kegagalan penyebaran agama Kristen pada masyarakat Sunda terjadi, salah satunya, karena ada penolakan kolektif masyarakat Sunda yang disimbolkan dalam sebuah idiom: “Sunda adalah Islam”..

Pengutamaan masyarakat Sunda terhadap Islam menimbulkan ketegangan antara kelompok keagamaan di satu sisi, dan Negara pada sisi lain. Pada abad ke-19 dan ke-20 terjadi banyak perlawanan terhadap pemerintahan kolonial yang terinspirasi dari para aktivis muslim (Kartodirdjo 1996, Ensering 1987b). Perlawanan paling berdarah adalah pemberontakan antirepublik yang berlangsung cukup lama. Perlawanan ini lahir di Jawa Barat setelah kemerdekaan dan baru berakhir pada

sekitar tahun 1960-an. Pemberontakan ini, sebagian, diilhami oleh gerakan separatis Islam yang dikenal sebagai Darul Islam (Jackson 1980, Dijk 1981).

Meskipun tradisi Islam-Sunda, sebagaimana dianut mayoritas penduduk Jawa Barat, dikenal sangat toleran dan terbuka, namun pada beberapa tahun terakhir, wilayah ini menjadi tempat bagi berbagai tindakan intoleransi dan kekerasan bernuansa agama sebagaimana dilansir beberapa lembaga riset seperti SETARA Institute dan Wahid Institute. Tentu saja, penilaian tadi mestinya juga mempertimbangkan faktor populasi dan kepadatan penduduk di wilayah ini (Halili dan Bonar Tigor Naipospos 2014, Wahid Institute 2014). Artinya, faktor sejarah dan agama tidak menjadi satu-satunya penyebab banyaknya tindak kekerasan bernuansa agama di wilayah ini.

Selain karena tingkat intoleransi dan kekerasan agama, Jawa Barat juga menjadi tempat bagi lahirnya beberapa gerakan Islam yang dinamis dan kreatif, terutama di Kota Bandung, sebagai ibu kota provinsi. Wilayah Bandung sejak lama menjadi pusat industri jasa seperti pendidikan, pariwisata dan industri kecil *(retail)*. Dari Bandung juga berkembang inovasi-inovasi gerakan keislaman yang populer. Di antara gerakan tersebut adalah Masjid Salman ITB yang berkembang sejak tahun 1970-an (Rosyad; 2006). Kemudian Abdullah Gymnastiar melalui Manajemen Qolbu (MQ). Inovasi dalam bidang pelatihan berbasis nilai-nilai Islam juga berkembang di wilayah ini melalui Ary Ginanjar Agustian lewat metode pelatihan ESQ-nya. Model pelatihan ini kemudian menyebar di banyak daerah di Indonesia (Rudnyckyi 2010).

Berikut ini juga disertakan pembahasan sembilan tema untuk menunjukkan pentingnya lokalitas dalam pembahasan tentang Islam kontemporer di Jawa Barat. Tema-tema bahasan tersebut mencakup konsep abstrak antropologi dan juga peristiwa-peristiwa sejarah yang memberikan makna baru pada konsep lokalitas.

1. Perwujudan Islam Secara Fisik (*Islam Embodied*)

Khazanah pengetahuan Islam tidak hanya dalam bentuk tulisan yang dapat diakses masyarakat luas, namun juga dapat berbentuk tindakan individu, pakaian, sikap, benda-benda yang mereka miliki, bahkan pada tarikan nafas, keringat, serta pada pencernaan dalam perut mereka. Dengan demikian, pengetahuan Islam merupakan

pengetahuan yang hidup dan menyatu dalam denyut aktivitas kehidupan yang lain (Lambek 1993: 154). Versi pengetahuan Islam seperti ini mengungkapkan lokalitas sebagai sesuatu yang sinambung pada masyarakat muslim di Jawa Barat. Misalnya tradisi *mawakeun* dengan mengirim bubur antar tetangga yang dilakukan pada akhir bulan Ramadan atau perayaan terkait siklus hidup masyarakat Sunda, ternyata tidak sekedar menunjukkan tradisi Islam secara tekstual melainkan sesuatu yang diwarisi dari generasi ke genarasi. Banyak kebiasaan dalam kehidupan sehari-hari tidak menjadi perhatian, namun sebagian lagi cukup menarik, terutama beberapa pertunjukan yang terus dipelihara dalam komunitas masyarakat muslim.[5] Masih banyaknya pertunjukan-pertunjukan yang bernafaskan Islam menjadi isyarat bahwa tradisi dan kegiatan yang islami masih tetap digemari masyarakat muslim.

Tradisi dan ritual islami seperti tadi semakin diminati karena mampu menciptakan kesinambungan para pelaku tradisi tersebut dengan ajaran leluhur mereka. Tidak heran jika kemudian, komunitas-komunitas tersebut akan membela sepenuh hati untuk menjaga keberlangsungan tradisi dan praktik tadi. Perlawanan seperti itu ditunjukan oleh komunitas adat Sunda di mana Islam dipadukan dengan keyakinan asli mereka sebagaimana diungkap dalam tulisan Prof. Kusnaka Adhimihardja. Bagi komunitas Sunda seperti ini, memelihara adat dan tradisi dari para leluhur merupakan prasyarat mutlak untuk menjaga keutuhan komunitas mereka. Pada sisi lain, kelompok Islam ortodoks juga terus berupaya melakukan perbaikan terhadap kebiasaan komunitas adat tadi. Islam ortodoks menyebut praktik yang dilakukan kelompok adat sebagai Islam *hybrid* (cangkokan).

Terkait hal di atas, Jalaluddin Rakhmat (1991) dan Abdurrhaman Wahid (2006) memperkenalkan konsep pribumisasi. Menurut konsep ini, agama Islam terbentuk dengan sendirinya dari berbagai tradisi dan kebiasaan yang ada dalam masyarakat Indonesia dan keragaman merupakan aset bagi Islam Indonesia. Karena itu, menurut teori ini, umat Islam tidak perlu membedakan apakah ritual dan peribatan mereka disebut sebagai bagian dari agama atau kebudayaan.

---

5. Publikasi dari Desantara Institute merupakan sumber rujukan tentang kajian tradisi pertunjukan yang bernafaskan Islam. Di antaranya termasuk dalam bentuk jurnal *Desantara*, tulisan Ahmad Baso (2002), dan Prasetia dan Handayani (2010).

2. Daerah sebagai "Keterbelakangan"

Sebagian umat Islam tetap meyakini kebenaran berbagai kebiasaan dan ritual dalam cara beragama mereka sebagaimana diwarisi dari leluhur mereka, namun sebagian umat Islam yang lain, justru menganggap pemikiran, ritual, dan kebiasaan tersebut justru tidak sahih, juga karena merupakan sebuah warisan dari leluhur dalam kebudayaan mereka. Praktik tradisi dan gagasan yang diwarisi dari para leluhur dinilai bertentangan dengan semangat progresivitas dan kekinian *(contemporaneity)*. Persepsi negatif terhadap lokalitas ini sangat kuat pada awal abad ke-20 ketika kesadaran tentang nilai Islam dan nasionalisme secara bersama-sama merujuk pada modernitas Islam. Kajian John Bowen (1993) tentang masyarakat Gayo merupakan studi klasik yang menjelaskan bagaimana *overlapping* antara Islam dan nasionalisme modern yang mengakibatkan pengekslusian (pengucilan) praktik-praktik Islam yang semula dianggap otoritatif dalam tradisi lokal. Banyak tradisi dan praktik islami yang disukai masyarakat muslim Sunda diwarnai oleh ketegangan ini. Kajian Linda Newland tentang ritual kelahiran dalam masyarakat Sunda menunjukan bahwa tradisi seperti itu dianggap sebagai bentuk keterbelakangan (kemunduran) dalam konteks wacana pembangunan negara *(state developmentalism)* seperti juga dalam wacana pemurnian agama di kalangan kelompok Islam modernis (Newland 2000, Baso 2002). Perbedaan yang sama juga muncul dalam hal ceramah dan dakwah Islam. Gaya orasi yang menggunakan unsur lokal, meskipun disukai banyak jamaah, justru dinilai secara negatif dibanding model dakwah yang menggunakan dan membahas tentang persoalan nasional seperti tema keindonesiaan (Keeler 1996, Millie 2012).

3. Nilai Simbolik Lokalitas

Objek dan praktik yang diwarnai unsur lokal dimobilisasi menjadi sebuah simbol sehingga menjadikannya lebih dari sekedar objek dan praktik semata. Konflik perbedaan ideologi sangat lumrah ditemui pada masyarakat Jawa Barat kontemporer. Tulisan Asep Saeful Muhtadi dengan jelas menerangkan hal ini. Salah satu isu yang sensitif misalnya dalam soal penguasaan akses terhadap masjid. Bagi kaum Islam tradisionalis, *bedug,* sebagai alat penanda waktu salat, merupakan bagian autentik dari sebuah masjid yang mengikatkannya dengan jamaahnya. Bedug adalah simbol bagi konteks sosial yang

memberi makna pada masjid itu sendiri. Sementara bagi kelompok Islam reformis, bedug tidak dapat diterima karena tidak dicontohkan oleh Nabi. Bedug dianggap bertolak belakang dengan semangat kemajuan (progresivitas). Tentu akan keliru kalau memahami perselisihan tersebut hanya sebagai persoalan bedug. Pada kenyataannya, bedug merupakan titik katalis yang mengekspresikan adanya ketegangan antara pemahaman keagamaan sekaligus juga masalah penguasaan terhadap sumber-sumber keagamaan (masjid). Dikotomi pandangan keagamaan antara Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama menjadi contoh kasat mata yang menggambarkan ketegangan ini. Pada umat Islam di Kota Bandung, hal tersebut juga berlanjut pada persaingan antara organisasi keagamaan (ormas) yang memiliki cara dakwah yang beragam.

4. Keaslian Lokalitas

Dari banyak sumber yang digunakan masyarakat untuk mendapatkan autentisitas keagamaan pada masa kini, lokalitas menjadi salah satu yang paling menarik. Hal ihwal yang terkait lokalitas seperti tokoh, tempat, dan sejarah mampu menciptakan keyakinan tersendiri bagi masyarakat. Tulisan Chaider Bamualim tentang penganut agama lokal Sunda menjelaskan hal tersebut.[6] Para pengikut ajaran agama Sunda tertarik pada spiritualitas agama lokal karena mereka memahami ajaran tersebut bersifat antik dan memiliki akar dalam budaya mereka. Rasa hormat terhadap nilai otentisitas (keaslian) dalam agama lokal ini menjadi alasan bagi mereka untuk mengidentifikasi diri mereka sebagai bukan orang muslim. Sikap ini menjadi langkah yang luar biasa di tengah masyarakat Jawa Barat yang secara homogen merupakan pemeluk agama Islam. Selama ini, pemerintah Indonesia tidak mengakui kepercayaan adat sebagai agama, sebuah pengecualian yang menunjukkan dukungan birokrasi terhadap nilai-nilai monoteisme (Mulder 1978: 1-12). Tulisan Bamualim tentang perkembangan terakhir di wilayah pedesaan di Jawa Barat menunjukkan kelanjutan resistensi spiritualitas adat terhadap nilai-nilai monoteis tadi, namun dalam perkembangan terbaru dengan munculnya aturan pemerintah

6. Analisis tentang spiritualitas masyarakat Sunda di antaranya dibahas oleh Adimihardja (1992), Rozak (2005), dan Mutaqin (2014).

tentang kelompok adat telah memberi peluang baru bagi kemunculan kembali pengikut ajaran spiritualitas lokal di Indonesia.

Keaslian dari lokalitas mendorong masyarakat Indonesia untuk melangkah melampaui batas-batas daerah (lokalitas) kebudayaaan mereka sendiri. Tradisi ziarah kubur merupakan contoh menarik tentang hal tersebut.[7] Umat muslim Indonesia melakukan ziarah ke makam-makam tokoh terkenal. Namun, pada beberapa tempat terdapat makam orang biasa yang juga menjadi tujuan ziarah. Biasanya, makam tersebut diperkuat dengan adanya hikayat atau sejarah yang menjelaskan bahwa pusara yang diziarahi tersebut merupakan makam orang saleh. Sejarah dan ritual yang terkait dengan tradisi ziarah kubur beroperasi dalam dua arah. *Pertama*, tradisi ziarah kubur tersebut memposisikan makna "tempat" *(places)* ziarah dalam narasi tentang kemuliaan seseorang sebagaimana dikenal dalam tradisi Islam. Namun pada saat bersamaan, ziarah kubur juga menciptakan makna melalui referensi atau rujukan yang bersifat lokal. Pada masyarakat Indonesia kontemporer, ziarah kubur menjadi penopang munculnya industri pariwisata yang dikenal sebagai wisata rohani. Para peziarah berdatangan dari berbagai daerah dengan menumpang bis melintasi batas-batas wilayah lokal dan kebudayaan mereka. Fenomena ini semakin meningkat pada masa pasca-Soeharto dan menjadi aset wisata bagi pemerintah daerah yang menguntungkan secara ekonomi (Slama 2012).

5. Modernisme dan Identitas Kelompok

Salah satu prinsip yang diyakini kalangan Islam modernis adalah adanya perbedaan substantif antara agama dan budaya. Dengan demikian praktik beragama harus dibersihkan dari "penambahan-penambahan" *(bid'ah)* yang dipengaruhi tradisi dan kebiasaan yang hidup di tengah masyarakat. Namun, prinsip kelompok Islam modernis tadi mendapat kritik dari Jalaluddin Rakhmat (1991: 118-126). Bagi Rakhmat pendapat kalangan Islam modernis justru menjadikan agama Islam sebagai sesuatu yang asing bagi masyarakat Indonesia. Segala upaya untuk melakukan "*de-indigenisation*" (menolak pribumisasi) dapat berakibat fatal bagi perkembangan Islam Indonesia. Rakhmat berbicara dalam konteks kekhawatir-

7. Kajian tentang tradisi ziarah Islam di Jawa Barat di antaranya pada tulisan Muhaimin (2004), Millie (2006), dan Christomy (2008).

annya jika membandingkan dengan kesuksesan gerakan misi Kristen yang justru memanfaatkan nilai-nilai lokal dalam strategi dakwah mereka. Kritik Rakhmat ini sebenarnya memiliki relevansi yang lebih luas dari itu. Dalam perkembangan terakhir, para ahli menggunakan konsep "keterasingan dari konteks" tadi untuk menjelaskan runtuhnya beberapa gerakan keagamaan kontemporer (Roy 2004).

Terkait dengan konsep tadi, pertanyaan yang muncul adalah: ketika kemodernan lebih dikedepankan dalam beragama, rasa kepemilikan kelompok apa yang sesungguhnya mereka perjuangkan? Jika umat Islam (seperti juga pemeluk agama lain) memilih modernisme universal dan menjauh dari konteks sosial mereka, apakah ini melepaskan mereka dari tautan ontologis dan menjadikan mereka terasing dari dimensi sosial mereka sendiri? Tulisan Budhiana membahas pertanyaan-pertanyaan tadi.

Gerakan Islam di Masjid Salman menggambarkan tentang modernisme universal Islam yang aplikatif bagi kepentingan manusia di banyak tempat. Meskipun berlokasi di Bandung di mana etnis Sunda berada, kehidupan keseharian masyarakat Sunda tidak pernah menjadi bagian penting di lingkungan aktivis Masjid Salman. Namun, model keagamaan para aktivis Masjid Salman tadi akhirnya harus dievaluasi setelah terjadi sebuah peristiwa tragis, pada tahun 2006, yang menimpa salah satu aktivisnya. Hasil dari evaluasi, yang disebut pengurus Salman dengan istilah 'audit doktrin', menunjukkan bahwa gerakan keagamaan di Masjid Salman harus menyertakan nilai-nilai dari lingkungan di mana mereka berada dan juga harus bisa menciptakan makna bagi masyarakat di mana mereka tinggal. Sebuah perubahan cara beragama yang ekstrem bagi kelompok yang begitu lama berkomitmen pada Islam translokal.

6. Gerakan Keagaaman Baru

Jawa Barat merupakan wilayah subur bagi kemunculan gerakan-gerakan keagamaan Islam baru. Di antara gerakan tersebut adalah gerakan keagamaan Madrais atau Agama Djawa Sunda yang didirikan di Kuningan pada tahun 1920 (Mutaqin 2014). Pada beberapa tahun terakhir di era reformasi, muncul kelompok agama baru di Jawa Barat seperti kelompok Al-Qiyadah Al-Islamiyah pimpinan Ahmad Mushaddeq. Kelompok ini muncul di Bogor pada 2006 dan berhenti ber-

operasi pada 2008 ketika pemimpin mereka Ahmad Mushaddeq ditangkap polisi atas tuduhan penistaan agama. Meskipun kecil, namun kemunculan kelompok seperti Al-Qiyadah mampu menimbulkan kepanikan masyarakat. Para ahli berpendapat bahwa kemunculan gerakan-gerakan agama baru merupakan tanda terjadinya degradasi pada masyarakat. Fatwa tentang aliran sesat yang dikeluarkan Majelis Ulama Indonesia (MUI) mencerminkan kekhawatiran tersebut (Hasyim 2011). Para politisi di Jawa Barat melihat kepanikan masyarakat terhadap aliran sesat sebagai peluang politik. Banyak kelompok dan politisi memanfaatkan situasi tersebut untuk kepentingan politik dengan cara membuat peraturan dan pernyataan yang membatasi kegiatan gerakan keagamaan minoritas seperti Al-Qiyadah Al-Islamiyah, Ahmadiyah, dan Syiah (Crouch 2014, Syarif dalam buku ini).

Dari perspektif yang moderat, kemunculan gerakan agama baru dipahami sebagai cermin kegagalan ormas Islam besar selama ini. Ketidakpedulian ormas besar pada persoalan kontemporer menjadi sebab kemunculan kelompok-kelompok tersebut. Namun demikian, gejala tersebut mengingatkan masyarakat untuk mempertimbangkan kembali pentingnya lokalitas. Alasannya karena gerakan-gerakan agama baru tersebut tumbuh dari loyalitas serta relasi antara pengikut dengan pemimpin karismatik seperti Mushaddeq yang terampil memanfaatkan aspek lokal dan tradisi sebagai daya tarik bagi masyarakat.

7. Otonomi Daerah: Munculnya Kembali Daerah

Pasca runtuhnya rezim Soeharto pada 1998, pemerintah Habibie segera merubah struktur politik Indonesia dari *top-down* (Jakarta *oriented)* menjadi *bottom-up* dari daerah ke pusat. Regulasi, yang disahkan pada 1999 dan dievaluasi pada 2004, disebut-sebut sebagai bentuk otonomi politik baru untuk daerah-daerah di Indonesia (Holtzappel dan Ramstedt 2009). Poin penting dari kebijakan tadi adalah adanya peluang bagi daerah-daerah di Indonesia untuk mempromosikan undang-undang yang mencerminkan realitas lokal. Sebagai implementasi dari regulasi ini, beberapa daerah memilih kembali ke struktur politik prakemerdekaan. Di Jawa Barat, beberapa pemerintah di tingkat kota dan kabupaten memperkenalkan peraturan daerah yang disebut sebagai Perda Syariah. Aturan tersebut secara umum ditujukan untuk mengatur ketertiban umum dan persoalan moral. Perda Syariah diimplemen-

tasikan dengan argumentasi bahwa Islam merupakan bagian dari nilai-nilai yang diwarisi dalam kebudayaan masyarakat bersangkutan (Bush 2008; Mudzakkir 2008). Publik Jawa Barat umumnya mendukung upaya tersebut. Namun juga terdengar kritikan yang menyatakan bahwa perda syariah tidak lebih dari sebuah upaya politisasi kebudayaan dalam rangka kampanye politik (Noor 2011).

Regulasi baru tersebut dianggap memperhatikan lokalitas karena mengungkapkan keragaman sekaligus homogenitas Islam lokal di Jawa Barat. Di wilayah dengan jumlah umat Islam mayoritas, pemerintahan atau penguasa yang mengusung perda syariah disambut positif, seperti yang terjadi di Kabupaten Cianjur dan Tasikmalaya. Di wilayah perkotaan yang lebih beragam seperti Bandung, di mana posisi dan modal ekonomi warga nonmuslim cukup menentukan kelangsungan dan kesejahteraan kota, penerapan aturan terkait ketertiban umum lebih menggunakan istilah religius dibanding memakai label yang bersifat Islami (Millie dan Safe'i 2010).

8. Demokrasi Populer dan Kembali ke Tradisi

Otonomi Daerah juga menjadi awal era Pilkada (Pemilihan Kepala Daerah) langsung. Dengan Pilkada masyarakat Indonesia memiliki hak suara untuk memilih pemimpin daerahnya masing-masing. Pada tahun-tahun penerapan Pilkada tersebut, banyak uang dihabiskan untuk kampanye politik. Kampanye umumnya menggunakan cara dan bahasa yang mudah diterima masyarakat pemilih. Untuk memenuhi kebutuhan tersebut, bentuk komunikasi Islam yang populer di kalangan masyarakat pertanian Jawa Barat dimanfaatkan sesuai kepentingan kampanye politik tadi. Pemanfaatan ini diberi makna dan nilai baru yang diistilahkan dalam buku ini sebagai *Islam embodied*. Pada musim kampanye politik, penceramah, pelawak, dalang, dan penyanyi direkrut menjadi tim sukses. Mereka menyampaikan ceramah dan kampanye untuk memberikan kesan positif pada kandidat politik yang didukungnya. Seluruh proses kampanye tadi didukung dana besar baik dari kantong kandidat politik maupun sumber-sumber lain. Selain uang, identitas lokal, seperti kesundaan dan juga Islam sering digunakan sebagai bahan dalam kampanye politik.

Komodifikasi agama, sebagaimana dijelaskan tadi, menuai banyak kritik. Misalnya yang disampaikan Acep Zamzam Noor (2007) yang

melihat *istighasah* yang telah berubah fungsi sebagai sarana menciptakan *image* positif seorang calon kepala daerah. Dalam pandangan Acep, *istighasah* telah berubah menjadi alat politik untuk mengumpulkan massa. Sementara fungsi sosial dan ritualnya justru telah hilang.

9. Konflik Antarumat Beragama

Hingga saat ini tidak banyak konflik agama yang besar terjadi di Indonesia. Namun demikian, pada tahun-tahun terakhir di beberapa wilayah, seperti Jawa Barat terjadi konflik intraumat dan kekerasan antar agama dalam skala kecil. Peristiwa paling memilukan adalah tragedi Cikeusik pada 2011 yang menewaskan tiga pengikut Ahmadiyah.[8]

Bagi sebagian tokoh Sunda, peristiwa tersebut merupakan kritik serius terhadap cara pandang umat Islam di sebagian masyarakat Sunda. Hendar Riyadi menyebut cara pandang demikian sebagai umat Islam minimalis dan puritan yang tidak bisa melihat perbedaan selain hanya sebagai ancaman (Riyadi 2012, Hasyim 2007). Namun peran lokalitas dalam kasus tadi dikaburkan oleh fakta bahwa kekerasan terhadap kelompok Islam minoritas justru dilakukan oleh aktor ideologis dari luar masyarakat sekitar. Dalam refleksinya yang sangat baik terhadap kehidupan Islam kontemporer di Tasikmalaya, penyair dan pelukis Acep Zamzam Noor menggambarkan peristiwa penyerangan orang-orang tidak dikenal terhadap masjid yang biasa digunakan tetangga dekat rumahnya (Noor 2007a). Acep adalah putra kyai terkenal. Lahir dan besar di Tasikmalaya. Namun, ia baru menyadari bahwa korban dalam kasus penyerangan masjid dekat rumahnya tersebut adalah pengikut Ahmadiyah, kelompok yang selama ini menjadi target aksi massa di banyak tempat di Indonesia. Acep menulis, "*selama ini saya menganggap jemaat Ahmadiyah tidak berbeda dari tetangga lainnya, karena tidak pernah ada masalah. Mereka biasa datang ke rumah untuk bersilaturahmi*". Menurut Acep, dalam kasus ini, mereka menjadi korban bukan dari kebencian warga lokal, tetapi dari kebencian ideologis yang tidak memiliki afiliasi di mana pun.

---

8. Cikeusik terletak di Provinsi Banten, di wilayah ini masyarakatnya banyak yang menggunakan bahasa Sunda sebagai alat komunikasi, karena itu masih dianggap sebagai bagian wilayah kebudayaan Sunda.

Tulisan Acep dalam buku ini menjelaskan tentang warisan fiksi Sunda yang menjadikan kehidupan masyarakat muslim sehari-hari sebagai fokus dan *setting* utamanya. Representasi fiksi dalam bahasa sehari-hari masyarakat muslim Sunda, sekarang kurang dikenal, bahkan dalam masyarakat Sunda sendiri. Hal ini cukup disesalkan, karena gambaran yang mereka munculkan dalam fiksi tersebut mencerminkan realitas sehari-hari kehidupan umat Islam, namun seringkali gambaran tersebut tependam kisruhnya konflik dan trauma yang berasal dari masyarakat itu sendiri. Tulisan Acep mengungkapkan Jawa Barat sebagai lokalitas Islam di mana muslim Sunda memperjuangkan keberadaan mereka dan mengatasi kesulitan hidup sehari-hari melalui kebiasaan (konvensi), lembaga, dan cara-cara yang dianggap sebagai islami sekaligus *nyunda*. Kata kunci dari analisis Acep adalah "santai" (rileks). Acep tinggal di Tasikmalaya, sebuah kota di mana konflik berbasis isu keagamaan cukup tinggi, dan tulisannya mengisyaratkan bahwa ajakan untuk santai dalam tulisan Sunda masa lalu dimaksudkan sebagai pelajaran untuk masa kini.

DAFTAR PUSTAKA

Adimihardja, Kusnaka
1992. *Kasepuhan yang Tumbuh di Atas yang Luruh; Pengelolaan lingkungan secara tradisional di kawasan Gunung Halimun Jawa Barat*. Bandung: Tarsito.

Appadurai, Arjun
1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ahmad, Baso
2002. *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam* [*Playing Games with Locality: The Politics of Indigensing Islam*]. Jakarta Selatan: The Asia Foundation/Desantara.

Bowen, John
1991. *Sumatran Politics and Poetics: Gayo History*. New Haven: Yale.
1993. *Muslims Through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*. New Jersey: Princeton University Press.

Bush, Robin
2008. "Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom?",

in Greg Fealy and Sally White (eds), *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. Singapore: ISEAS, pp.174-191.

Christomy, Tommy

2008. *Signs of The Wali: Narratives at The Sacred Sites in Pamijahan, West Java*. Canberra: ANU E-press.

Crouch, Melissa

2014. *Law and Religion in Indonesia: Conflict and The Courts in West Java*. Oxon: Routledge.

Dijk, C. van

1981. *Rebellion Under The Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Ekadjati, Edi S.

2006. *Nu Maranggung dina Sajarah Sunda*. Bandung: Kiblat/PSS.

Ensering E.

1987a. "De Traditionele en Hedendaagse rol van Lokale Religieuze Leiders in de Preanger, West-Java", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 143: 2/3, pp. 267-292.

1987b. "Afdeeling B of Sarekat Islam: A Rebellious Islamic Movement", in *Studies on Islam: Occasional Paper No. 22*, Centre for Southeast Asian Studies/James Cook University of North Queensland, pp. 15-32.

Halili and Bonar Tigor Naipospos

2014. *Stagnasi Kebebasan Beragama: Laporan Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia Tahun 2013*. Jakarta: Setara Institute.

Hasyim, Syafiq

2007. *Pluralisme, Sekularisme dan Liberalisme di Indonesia: Persepsi Kaum Santri di Jawa Barat*. Pondok Indah: ICIP.

2011. *The Council of Indonesian Ulama (Majelis Ulama Indonesia, MUI) and Religious Freedom*. Irasec Discussion Papers, No. 12. Bangkok: Irasec.

Hoesterey, James B.

2012. "Prophetic Cosmopolitanism: Islam, Pop Psychology, and Civic Virtue in Indonesia", *City & Society*, Vol. 24, Issue 1, pp. 38–61,

Holtzappel, Coen and Martin Ramstedt

2009. *Decentralization and Regional Autonomy in Indonesia: Implementation and Challenges*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.; Institute of Southeast Asian Studies.

Jackson, Karl D.

1980. *Traditional Authority, Islam and Rebellion: A Study of Indonesian*

Political Behaviour. Berkeley: University of California Press.
Kartodirdjo, Sartono
1966. *The Peasants' Revolt of Banten in 1888; Its Conditions, Course and Sequel*. s'Gravenhage: Nijhoff. [KITLV *Verhandelingen* 50.]
Keeler, Ward
1998. "Style and Authority in Javanese Moslem Sermons", *The Australian Journal of Anthropology* 9:2, 163-178.
Kern, R.A.
1898. *Geschiedenis der Preanger Regentschappen; Kort Overzicht.* Bandung: De Vries en Fabricius.
Lambek, Michael
1993. *Knowledge and Practice in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery, and Spirit Possession.* Toronto: University of Toronto.
Millie, Julian
2006. "Creating Islamic Places: Tombs and Sanctity in West Java", *ISIM Review* (*Institute for The Study of Islam in the Modern World*, Leiden, The Netherlands) 17, (Spring 2006) 12-13.
2012. "The Languages of Preaching: Code Selection in Sundanese Islamic Oratory, West Java", *The Australian Journal of Anthropology* 23:378–396.
Millie, Julian and Agus Ahmad Safei
2010. "Religious Bandung", *Inside Indonesia* 100: Apr-June.
Mudzakkir, Amin
2008. "Politik Muslim dan Ahmadiyah di Indonesia pasca-Soeharto: Kasus Cianjur dan Tasikmalaya", paper presented at Seminar International Kesembilan, Politik Identitas: Agama, Etnisitas, dan Ruang/Space dalam Dinamika Politik Lokal di Indonesia, Kampoeng Percik, Salatiga, 2008.
Muhaimin, AG.
2004. *The Islamic Traditions of Cirebon; Ibadat and Adat among Javanese Muslims.* Jakarta: Centre for Research and Development of Socio-Religious Affairs.
Muhtadi, Asep S.
2012. "Violence in A Climate of Freedom", *Inside Indonesia* 107: Jan-Mar 2012
Mulder, Niels
1978. *Mysticism and everyday life in contemporary Java: Cultural persistence and change*. Singapore University Press, pp.1-12.
Mutaqin, Zezen Zaenal

2014. “Penghayat, Orthodoxy and The Legal Politics of The State”, *Indonesia and The Malay World*, 42:122, 1-23,

Newland, Lynda

2001. “Syncretism and The Politics of The *Tingkeban* in West Java”, *The Australian Journal of Anthropology* 12:312-26.

Noor, Acep Zamzam

2007. “Istigosah”, *Blog Acep Zamzam Noor* http://budaya-acepzamzamnoor.blogspot.com.au/2009/07/artikel-2.html

2007ª. “Kiai Kampung”, *Blog Acep Zamzam Noor* http://budaya-acepzamzamnoor.blogspot.com.au/2009/07/artikel-2.html

2011. “Keinginan dan Niat Buruk”, in Nurrohmat, Binhad and Moh. Shofan (eds) *NU Muhammadiyah Bicara Nasionalisme*, Jogjakarta: Ar-Ruzz, pp. 49-62.

Rakhmat, Jalaluddin

1991. *Islam Aktual: Refleksi Sosial Seorang Cendekiawan Muslim*. Bandung: Mizan

Riyadi, Hendar

2012. “The Islamic Worldview Behind Cikeusik”, *Inside Indonesia* 107: Jan-Mar 2012

Rosyad, Rifki

2006. *A Quest for True Islam: A Study of The Islamic Resurgence Movement among The Youth in Bandung, Indonesia*. Canberra: ANU E Press.

Roy, Olivier

2004. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.

Rozak, Abdul

2005. *Teologi Kebatinan Sunda: Kajian Antropologi Agama tentang Aliran Kebatinan Perjalanan*. Bandung: Kiblat.

Rudnyckyj, Daromir

2010. *Spiritual Economies: Islam, Globalization, and The Afterlife of Development*. Ithaca: Cornell University Press.

Slama, Martin

2012. “Wisata religi – Religiöser Tourismus: Spirituelle Ökonomien und Islamische Machtkämpfe in Indonesien”, *ASIEN* 123: 77–94.

Snouck Hurgronje, C.

1970. *Mekka in the latter part of the 19th century; Daily life, customs and learning; The Moslims of the Archipelago*, translated by J.H. Monahan. Brill: Leiden.

Suryadinata, Leo, Evi Nurvidya Arifin and Aris Ananta
2003. *Indonesia's population; Ethnicity and religion in a changing political landscape*. Singapore: ISIS.
Wahid, Abdurrahman
2006. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi.* Jakarta: Wahid Institute.
Wahid Institute
2014. *Laporan Tahunan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Intoleransi 2013*. Jakarta: Wahid Institute.

Menjaga Akidah:

Agama Baru dan Kelompok Anti-Aliran Sesat di Jawa Barat

Dede Syarif

Pendahuluan

Kemunculan aliran dan kelompok agama baru merupakan salah satu peristiwa yang menonjol dalam dinamika sosial, politik, dan agama di Jawa Barat pada beberapa tahun terakhir di era reformasi. Jumlah kemunculan aliran dan kelompok agama baru di wilayah ini cukup signifikan. Dalam data yang disampaikan Nahdhatul Ulama (NU) pada rentang tahun 2001-2007 terdapat sekitar 250 aliran keagamaan yang muncul di Indonesia dengan 50 kelompok aliran keagamaan di antaranya muncul dan berkembang di Jawa Barat.[1] Jumlah lebih banyak dikemukakan kepala Kantor Wilayah Kementrian Agama (Kemenag) Jawa Barat, Saeroji, yang menyebutkan bahwa terdapat lebih dari 200 aliran keagamaan yang berkembang di wilayah ini.[2] Kemunculan aliran dan kelompok agama baru tidak hanya terjadi pada umat Islam tetapi juga pada jamaat agama Kristen di Jawa Barat (Syarif 2011).

Selain menjadi tempat bagi berkembangnya sejumlah aliran dan kelompok agama baru, Jawa Barat juga diidentifikasi sebagai wilayah dengan tingkat intoleransi keberagamaan paling tinggi di Indonesia sebagaimana disampaikan dalam *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama* oleh beberapa lembaga riset seperti Wahid Institute, Setara Institute, dan Moderate Muslim Society.

Salah satu bentuk tindakan intoleransi beragama yang banyak terjadi di Jawa Barat terkait dengan kemunculan aliran dan kelompok agama, baik yang baru maupun gerakan revitalisasi keyakinan lama yang kemudian dianggap sebagai aliran sesat.

Kesimpulan di atas menjadi pertanyaan besar bagi masyarakat. Kesimpulan tadi juga bertolak belakang dengan gambaran tentang masyarakat Sunda di Jawa Barat yang selama ini dikenal sebagai masyarakat yang islami/saleh *(pious)*, ramah, terbuka, dan juga toleran terhadap masyarakat lain.

---

1. Majalah *Ikhlas Beramal* Nomor 61 Tahun XIII Maret 2010. Pernyataan Hasyim Muzadi, Ketua Umum NU (Nahdlatul Ulama, waktu itu) (info dari Acara "Mata Rantai" di *ANTV* pada pekan awal November 2007, pukul 23.00 WIB, seperti dikutip Majalah *Qiblati*, edisi 03 tahun III, Desember 2007/Dzulqa'dah 1428H halaman 11). Lihat juga data dari Aliansi Umat Islam (ALUMI) Jawa Barat. Koordinator ALUMI Jawa Barat, Hedi Muhammad mengatakan bahwa sejak tahun 1980 sampai dengan tahun 2006 lebih dari 250 aliran keagamaan telah muncul di Indonesia. Selanjutnya baca Tabloid *Republika*, "Dialog Jumat" tanggal 2 Nopember 2007 yang mengupas tuntas masalah aliran sesat di Indonesia.
2. *Newsletter Kabar Washliyah* 28 september 2013.

Tulisan ini berpendapat bahwa aliran dan kelompok agama yang belakangan muncul di Indonesia, terutama di Jawa Barat, bukan merupakan hasil dari relasi pertentangan antara kelompok agama ortodoks *(mainstreams)* dengan kelompok agama pinggiran (sempalan) (Bruinessen 1992: 16-27) atau dari adanya relasi oposisi *(opposition)* yang melahirkan kelompok agama tipe sekte *(sect)* dan kelompok agama tipe gereja *(church)* sebagaimana dalam terminologi Max Weber dan Ernst Troeltsch (Abdullah 1979).

Aliran dan kelompok agama yang berkembang di Indonesia, terutama di Jawa Barat, muncul ke publik sebagai bagian dari perbedaan penyikapan masyarakat terhadap tradisi dan kebudayaan lokal. Dari penyikapan ini melahirkan kelompok agama yang protradisi dan kelompok agama yang antitradisi. Meski sama-sama berkonfrontasi satu kelompok dengan yang lain sebagaimana dalam teori kemunculan kelompok sempalan menurut Bruinessen dan Weber, tetapi dalam kelompok umat Islam di Jawa Barat, konfrontasi tersebut tidak melibatkan aktor negara sebagai aktor tunggal *vis a vis* agama, melainkan antara Islam yang universal dengan Islam yang lokal. Negara tidak menjadi aktor terpisah, sebagaimana dalam konsep Weber yang menggambarkan masyarakat Barat, karena dalam ajaran Islam agama dan negara, secara doktrin, tidak terpisah (*Al Islam al Dien wa al Daulah:* Islam adalah agama dan negara). Dalam hal ini, kalaupun ada negara *(state)* dibicarakan perannya, posisinya lebih ditentukan pada apakah negara berpihak pada kelompok agama yang mendukung tradisi atau sebaliknya.

Tulisan ini juga membahas secara singkat bagaimana proses kemunculan aliran agama baru sebagai bagian dari proses penemuan *(invention)*, penamaan *(naming)*, dan pelabelan *(labelling)* yang dilakukan oleh ormas keagamaan antialiran sesat menjadi sebuah aliran dan kelompok agama baru hingga memberikannya label sesat.

Menyikapi Tradisi

Masyarakat Sunda, sebagai etnis mayoritas yang hidup di Jawa Barat, dikenal memiliki karakter yang terbuka. Dalam kasus tertentu bahkan cenderung menjadi permisif terhadap nilai, paham, dan ajaran keagamaan yang masuk dan berkembang di lingkungan mereka. Kesimpulan ini dapat dilihat dari banyaknya aliran dan paham keagamaan yang masuk dan berkembang sejak lama di masyarakat Sunda.

Beberapa aliran dan kelompok agama sudah masuk dan berkembang lebih awal di tengah-tengah masyarakat Sunda dibanding daerah lain di Indonesia, misalnya ajaran Ahmadiyah yang sudah berkembang di beberapa wilayah Nusantara, temasuk di Garut sekitar tahun 1925 (Zulkarnain 2005) dan di Tasikmalaya sejak 1935, kemudian berkembang hingga kini. Demikian juga dengan berbagai organisasi keagamaan dalam Islam, seperti Muhammadiyah yang sudah berkembang di Garut sejak tahun 1919.[3] Jika tahun tersebut yang digunakan sebagai awal masuknya paham ini, berarti kehadiran Muhammadiyah hanya berselang tujuh tahun setelah berdiri di Jogjakarta pada 1912. Selain itu, beberapa ajaran tarikat, misalnya Thariqat Tijaniyah di Garut pada 1928 (Najib 1994) berkembang dan menjadi bagian praktik keberagamaan masyarakat Sunda. Berbagai aliran dan kelompok agama tersebut menjadi bagian dalam keyakinan masyarakat setempat. Keyakinan-keyakinan tersebut juga dapat hidup berdampingan dengan keyakinan asli masyarakat lokal Sunda.

Seperti kelompok etnik dan budaya lain di Indonesia, etnis Sunda juga memiliki kepercayaan yang berakar pada tradisi leluhur mereka. Ajaran dan keyakinan adat tersebut merupakan bagian integral dalam sistem kebudayaan yang menjadi pedoman hidup. Beberapa keyakinan agama lokal masih bertahan dan menjadi bagian dalam keyakinan masyarakat Sunda kontemporer, seperti ajaran Madrais yang telah mengalami evolusi seiring perubahan sosial-politik dalam masyarakat. Ajaran Madrais, sebagai salah satu keyakinan lokal, bertahan dengan cara beradaptasi terhadap berbagai bentuk tekanan sosial dan politik baik dari masyarakat, sesama kelompok agama, maupun secara vertikal ketika berhadapan dengan kebijakan negara. Pada periode-periode awal perkembangannya, penganut ajaran ini pernah beralih menjadi bagian dari agama Katolik. Sebagian lagi memilih mengganti identitas menjadi warga muslim, hingga akhirnya mendeklarasikan diri untuk kembali pada keyakinan lokal mereka yang asli dengan berganti nama menjadi Agama Djawa Sunda (ADS) (Strathof 1970, Aritonang 2008, Khouw 2008).

---

3. Secara resmi Muhammadiyah berdiri sebagai organisasi di wilayah Garut pada tahun 1923. Namun, jauh sebelum itu, pada tahun 1919 sudah berdiri Madrasah Ibtidaiyyah Al-Hidayah yang merupakan wadah aktivitas warga Muhammadiyah. Nama Al-Hidayah dipilih karena waktu itu Belanda tidak memberikan izin kepada Muhammadiyah untuk menyebar di tempat lain, selain di Yogyakarta. Nama Al-Hidayah juga untuk membedakan antara madrasah yang dikelola Muhammadiyah dan organisasi lain, seperti PSII yang menggunakan nama Madrasah Islamiyyah. (Lukman 1996: 16).

Sikap keterbukaan bahkan permisif masyarakat Sunda berlaku tidak hanya pada ajaran dan keyakinan *polytheism*, namun juga pada ajaran agama dan keyakinan yang *monotheism*. Penerimaan tersebut berlaku terhadap ajaran yang berbasis dan seirama dengan nilai tradisi leluhur mereka hingga ajaran dan keyakinan yang tidak berbasis pada tradisi lokal bahkan antitradisi. Sebagian masyarakat Sunda menganggap kelompok yang antitradisi seperti ini berupaya menghilangkan unsur kebudayaan dan tradisi dalam praktik keagamaan. Misalnya seperti ormas keagamaan Muhammadiyah yang dikenal sebagian orang sebagai gerakan Wahabi. Lebih jauh, Bandung, sebagai ibu kota Jawa Barat, juga merupakan tempat lahirnya gerakan keagamaan Persatuan Islam (Persis), organisasi keagamaan yang mendakwahkan pemurnian *(purification)* ajaran dan peribadahan dari kebiasaan dan tradisi lokal. Berdiri pada tahun 1923, Persis lahir sebagai respon terhadap maraknya berbagai praktik keyakinan dan tradisi keberagamaan yang terpengaruh adat-istiadat, *takhayul*, *bid'ah*, dan *khurafat*[4] (Federspiel 1996 dan 2004). Dalam bahasa K.H. Shiddiq Amien[5] apa yang dilakukan Persis adalah membersihkan *akidah* dan *mua'amalah* dari *syirik*, *hasud*, *riya* (Wildan 2000). Dakwah yang dijalankannya menyasar pada praktik beragama dan keyakinan yang berbasis pada kepercayaan tradisional. Gerakan keagamaan Persatuan Islam (Persis) pada konteks ini menjadi sebuah gerakan keagamaan antitesis dari berkembangnya kelompok ajaran keagamaan yang diwarnai atau dipengaruhi tradisi lokal.

Semangat antitradisi pada umat Islam di Jawa Barat tidak hanya mendorong lahirnya sejumlah ormas Islam seperti di atas, namun juga menjadi tonggak sejarah lahirnya Majelis Ulama Indonesia (MUI) sekarang. Bermula dari kekhawatiran para ulama terhadap pengaruh gerakan DI/TII, para ulama bersama pemerintah daerah, pada 18 Maret

---

4. *Takhayyul* ialah percaya kepada sesuatu yang tidak benar (mustahil). Dalam praktik ibadah diwujudkan dalam perilaku seorang menyembah kepada pohon, batu atau benda keramat lainnya, mereka beralasan menyembah batu, pohon, keris dan lain sebagainnya untuk mendekatkan diri kepada Allah (*Taqarrub*) atau karena benda-benda tersebut memiliki kedigdayaan (baca: kesaktian) yang mampu menolak suatu bencana atau mampu mendatangkan sebuah kemaslahatan. *Khurafat* ialah semua cerita rekaan atau khayalan, ajaran-ajaran, pantang-larang, adat istiadat, ramalan-ramalan, pemujaan atau kepercayaan yang menyimpang dari ajaran Islam. *Bid'ah* adalah perbuatan dalam beribadah yang tidak ada dalam contoh dari Nabi Muhammad, baik menambah atau mengurangi ketetapan. Secara linguistik, istilah ini memiliki arti inovasi, pembaruan, atau doktrin sesat.
5. Drs. K.H. Shiddiq Amien (alm) adalah mantan ketua umum Pimpinan Persis.

1957, mendirikan Badan Musyawarah Alim Ulama (BMAU) yang menjalankan program pengajian, pendidikan dan dakwah. BMAU kemudian berubah menjadi Majelis Ulama, yang waktu itu baru dibentuk di Jawa Barat, pada 11 Agustus 1958 (MUI Jawa Barat 2005).

Selain ormas Islam yang puritan, di wilayah Jawa Barat, terutama Priangan, juga terdapat organisasi Islam lokal yang bercorak tradisional seperti ormas Persatuan Umat Islam (1917), Al-Ittihad Al-Islamiyyah (1931) dan lain-lain. Organisasi ini lahir dan berkembang di wilayah Priangan saja. Umumnya pendirian organisasi Islam lokal tadi justru merupakan reaksi terhadap serangan kaum muslim modernis, seperti Persatuan Islam, yang dipandang telah mengusik kehormatan tradisi keagamaan mereka (Iskandar 2001).

Berbagai corak kelompok keagamaan tadi menciptakan relasi berlawanan, antara protradisi dan antitradisi, antara Islam universal dan lokal. Karena adanya ketegangan hubungan ini, Persatuan Islam (Persis) pernah dituduh sebagai agama baru yang memecah persatuan umat. Alasannya karena dakwah Persis menolak berbagai kebiasaan dan tradisi dalam peribadatan atau disebut sebagai gerakan purifikasi (pemurnian) *akidah, ibadah* dan *akhlaq* umat dari berbagai *syirik, khurafat* dan *takhayyul* (K.H. Siddiq Amien dalam Wildan 2000). Relasi yang berlawanan ini menemukan kembali momentumnya pada era reformasi, terutama dengan bermunculannya aliran dan kelompok agama baru serta kelompok agama yang memberikan reaksi terhadap fenomena tadi. Meskipun ketegangan antar kelompok agama semakin kuat pada era reformasi, tetapi skema hubungan antara kelompok agama tadi memiliki kesamaan, terutama karena melibatkan paham dan kelompok keagamaan yang mendukung dan menggunakan nilai tradisi lokal melawan kelompok agama yang berupaya membersihkan (purifikasi) pengaruh tradisi dalam beragama.

Beberapa kelompok keagamaan kembali ke ruang publik dengan memanfaatkan identitas tradisi dan kebudayaan leluhur mereka. Kelompok ini mengembangkan doktrin yang bernuansa lokal, seperti pada konsep kenabian, penggunaan bahasa lokal (Sunda dan Indonesia) dalam peribadatan, hingga atribut keagamaan yang mengambil nuansa lokal pula. Corak beragama seperti ini dapat dilihat pada pengikut kelompok agama seperti Agama Djawa Sunda (Kuningan, Jawa Barat), ajaran salat dwi bahasa model Yusman Roy di Malang (lebih lanjut baca Fenwick 2011), Al-Qiyadah Islamiyyah (Bogor, Jawa Barat), Aliran Quraniyah Rohmansyah (Kab. Bandung, Jawa Barat),

hingga kelompok Lia Eden (Jakarta) dan lain-lain.

Kemunculan ajaran dan kelompok keagamaan tadi mengundang berbagai reaksi masyarakat baik secara individu maupun secara kolektif-terorganisasi. Dalam bentuknya yang terorganisasi reaksi tadi menjadi cikal bakal berkembangnya ormas keagamaan yang mendeklarasikan kelompok mereka sebagai gerakan antialiran sesat. Kelompok keagamaan seperti ini memposisikan diri sebagai pengawas terhadap aliran, paham, dan kelompok agama baru dalam masyarakat. Di antara ormas keagamaan sebagaimana digambarkan tadi adalah Gerakan Islam Reformis (Garis), Aliansi Umat Islam Indonesia (Alumi), Forum Ulama Umat Islam (FUUI), Pagar Akidah (Gardah), Toliban, Laskar Sabilillah, Forum Umat Islam (FUI), Bandung Maksiat Watch (BMW), dan lain-lain.

Kelompok antialiran dan paham agama baru umumnya terbentuk dari lingkungan jamaah yang aktif dalam kelompok pengajian tertentu. Jumlah anggota kelompok ini berkisar antara lima hingga dua puluh orang. Tetapi jumlah tersebut dapat bertambah secara signifikan setiap kali ada upaya investigasi dan aksi razia hingga penyerangan terhadap pihak yang dinilai sebagai aliran sesat. Mereka memiliki jaringan sangat baik dengan media dan kelompok-kelompok pengajian tertentu. Dalam beberapa kejadian, nama kelompok tersebut dapat berganti identitas kelompoknya disesuaikan dengan isu dan kasus yang sedang mereka tangani terkait dengan kemunculan aliran dan paham keagamaan dalam masyarakat.

Menjaga Akidah

Salah satu pemicu berkembangnya kelompok dan gerakan pengawasan akidah, moral serta sikap antialiran sesat terkait dengan adanya fatwa MUI (Hasyim 2000, Millie 2014). Dalam tulisan ini saya berpendapat bahwa berkembangnya gerakan tadi, selain dipicu adanya fatwa MUI, juga dapat dilihat sebagai munculnya kembali pola relasi perselisihan antara kelompok agama yang protradisi dan antitradisi, antara Islam universal dan Islam lokal. Disebut muncul kembali karena pola pertentangan, pro dan antitradisi, seperti ini sudah terjadi sejak lama. Pada beberapa tahun terakhir, perselisihan seperti ini kembali terjadi, bahkan intensitasnya semakin tinggi dan terbuka di ruang publik yang baru bernama era reformasi. Ruang publik menurut Shmuel

N Eisenstadt (2002) sebagaimana dikutip Hilmy (2004) adalah lokus terjadinya kontestasi kuasa dalam setiap jenis masyarakat. Menurut dia, *"it is in this arena that each elements of these societies either in the center or in the periphery continually negotiate with, contest, and confront one another about the definition of the common good, as well as about the justification and accountability of authorities and the simultaneous possible challenges to the existing hegemonies."*

Dengan demikian, berkembangnya gerakan pengawasan akidah, moral, dan sikap antialiran sesat merupakan bagian negosiasi antara kelompok tertentu terhadap kelompok yang dinilai mengancam dan merusak tatanan nilai dan keteraturan dalam masyarakat. Salah satu tatanan nilai dan keteraturan *(order)* dalam masyarakat itu bersumber dari agama dalam hal ini adalah akidah dan ibadah yang benar. Dalam ajaran Islam, akidah merupakan bagian inti dari beragama. Sementara praktik keagamaan yang lain (*fiqh, akhlaq* dan *mua'malah*) merupakan *furu'iyyah* (cabang atau bukan inti). Atas dasar ini, maka kelompok keagamaan yang mengatasnamakan diri sebagai pengawas akidah dan moral, serta kelompok antialiran sesat perlu menjaga, dalam istilah Persis adalah purifikasi/pemurnian, akidah dan ibadah untuk menyelamatkan agama dan masyarakat.

Akidah, sebagai inti agama, bukan sekedar persoalan keyakinan individu, tetapi menyangkut keutuhan masyarakat bahkan sebagai identitas bangsa Indonesia yang ber-Ketuhanan Yang Maha Esa, seperti dinyatakan dalam sila pertama Pancasila. Makna dari sila pertama ini, selain mengharuskan rakyat Indonesia menganut agama resmi, juga dapat dipahami sebagai penegasan, pada kalimat Tuhan Yang Maha Esa, terhadap nilai akidah (tauhid) dalam ajaran agama monoteis seperti Islam. Artinya, semua keyakinan, paham, dan ideologi yang bertentangan dengan nilai monoteis dapat dianggap bertentangan dan berbahaya. Dengan demikian, dalam ruang publik masyarakat Indonesia, pilihannya hanya antara agama yang resmi, meskipun berbeda secara teologis seperti Hindu dan Buddha, atau adat kebudayaan. Terkait hal ini, Hefner dalam *The Politics of Religion in Indonesia: Syncretism, Orthodoxy and Religious Contention in Java and Bali* (Picard and Madinier 2011) menyebutkan bahwa dalam masyarakat Jawa tradisi sinkretis masih hidup sampai sekarang. Tradisi tadi dapat ditoleransi keberadaannya hanya ketika disebutkan sebagai "*custom*", bukan sebagai agama.

Karena itu pula pemerintah (negara) pada berbagai tingkatan, pusat

hingga daerah, cenderung mendukung segala upaya untuk memelihara akidah (agama) dari berbagai paham, aliran dan ajaran yang akan mengancam kemurnian akidah tadi.

Dukungan ini sudah berlangsung sejak masa Orde Baru, sebagaimana dijelaskan Hefner bahwa program pemerintahan Soeharto menguntungkan proses islamisasi yang dilakukan kelompok Islam modernis (Hefner 1987), hingga pada era Reformasi dengan diberlakukannya Peraturan Daerah Syariah (Perda Syariah), Perda Pelarangan Ahmadiyah, dan penolakan terhadap kelompok aliran sesat.

Di Jawa Barat Perda Syariah ini disambut antusias warga sebagai bagian dari pelaksanaan syariat (ajaran) Islam. Demikian juga Pemerintah Provinsi (Pemprov) Jawa Barat telah mengeluarkan perda pelarangan terhadap kelompok Ahmadiyah. Di tingkat masyarakat sikap ini muncul dalam berbagai gerakan antialiran sesat yang dilakukan oleh ormas keagamaan antialiran sesat seperti ormas Pagar Akidah (Gardah), Bandung Maksiat Wacth (BMW), Taliban, dan Tim Investigasi Aliran Sesat (TIAS),[6] yang merupakan anak organisasi dari Forum Ulama Umat Indonesia (FUUI), dan lain-lain.

Kelompok-kelompok tersebut beroperasi dalam dua peran sekaligus. *Pertama*, mereka menjadi polisi akidah yang mengawasi dan menghakimi cara dan praktik beragama dalam masyarakat. *Kedua*, jika pada awalnya mereka terbentuk sebagai respon/reaksi terhadap munculnya aliran dan kelompok agama baru, pada perkembangan selanjutnya kelompok ini juga, dalam dakwah dan pengawasannya ikut menciptakan, menemukan *(inventing)*, menamakan *(naming)*, hingga memberi label *(labeling)* pada praktik dan cara beragama dalam masyarakat menjadi sebuah aliran, paham atau kelompok agama tertentu sebagai agama baru hingga menjadikannya sebagai aliran sesat.

Beberapa aliran dan kelompok agama baru yang muncul ke publik di Jawa Barat merupakan bagian dari proses ini. Aliran dan kelompok agama seperti ini pada mulanya tidak diketahui masyarakat, bahkan para pengikutnya tidak mendeklarasikan diri mereka sebagai sebuah ajaran agama baru. Mereka juga tidak memiliki nama tertentu untuk praktik dan keyakinan beragama yang mereka yakini dan laksanakan sehari-hari. Masyarakat, justru, mulai mengetahui kehadiran aliran atau paham keagamaan tersebut setelah ada publikasi media, *press release*, ataupun dalam pengajian-pengajian yang dilaksanakan oleh

6. www.FUUI.com

kelompok keagamaan antialiran sesat tadi.

Sebagai misal adalah kemunculan aliran dan ajaran kegamaan Rohmansyah atau disebut juga aliran Quraniyah yang muncul pada 2011 lalu. Ajaran ini bermula dari seorang warga kampung Cipeundeuy, Kabupaten Bandung Barat, bernama Rohmansyah. Meski mengaku sebagai seorang muslim, sebagaimana penduduk di wilayah Jawa Barat pada umumnya, Rohmansyah dan anggota keluarganya diidentifikasi oleh anggota ormas keagamaan Pagar Akidah (Gardah) sebagai aliran dan ajaran keagamaan baru yang menyimpang. Untuk memudahkan pengidentifikasian terhadap anggota, cara, dan keyakinan Rohamansyah dan pengikutnya, ormas Gardah memberikannya nama pada aliran ini dengan sebutan aliran keagamaan Rohmansyah atau Quraniyah.[7]

Dalam hal ini, sebuah paham, aliran, atau kelompok agama, muncul ke ruang publik dan diidentifikasi sebagai agama baru adalah merupakan hasil penemuan *(invention)* melalui proses investigasi kelompok antialiran sesat, kemudian penamaan *(naming)* untuk membedakan antara cara dan keyakinan tadi dengan akidah dan praktik ibadah umat Islam kebanyakan, hingga memberinya label sebagai aliran sesat (Farida dan Syarif 2012).

Bagaimana Sebuah Agama Dinilai Sebagai Sesat?

Seperti dalam penelitian Hasyim (2007) yang menjelaskan tentang kaitan antara fatwa MUI dan sikap antipluralisme, kelompok antialiran sesat ini juga menggunakan kriteria sesat yang dirumuskan MUI ketika menilai aliran dan kelompok ajaran tertentu. Dari sepuluh kriteria tersebut sangat terkait dengan persoalan akidah.[8] Misalnya, dalam kasus ajaran Rohmansyah, ormas Gardah menilai ada beberapa keyakinan ajaran ini yang bertentangan dengan ajaran Islam pada umumnya. Seperti pengakuan Rohmansyah menerima wahyu, kemudian upaya untuk menafsirkan wahyu tersebut dalam bahasa Indonesia, hingga arah kiblat dalam salat yang tidak ke Ka'bah di Mekah melainkan mengarah ke candi Borobudur di Jawa Tengah. Dengan menggunakan kriteria dari MUI tadi, apa yang diyakini dan diajarkan Rohmansyah dinilai sebagai ajaran yang menyimpang dari ajaran Islam yang benar.

Penggunaan kriteria MUI, dalam menilai atau memberikan reaksi dan respon terhadap suatu ajaran sebagaimana dilakukan ormas Gar-

7. Wawancara pada Agustus 2011 dengan ZM anggota GARDAH.
8. Lihat *Pedoman Identifikasi Aliran Sesat Mejelis Ulama Indonesia*, MUI 2007: 6.

dah, menitikberatkan pada perspektif teologis semata. Pendefinisian sebuah ajaran, paham dan keyakinan tertentu sebagai berbahaya dan mengancam menggunakan perspektif teologis, bukan pertimbangan keteraturan sosial *(social order)* sebagaimana dalam kasus di negara-negara lain[9]. Dengan demikian segala paham, aliran, dan tindakan yang berbeda dengan paham teologi (agama/ akidah) yang resmi akan dianggap sebagai sesat dan berbahaya. Penolakan terhadap aliran sesat atau praktik dan paham keagamaan yang berbau *syirik, takhayul, bid'ah*, dan berwarna lokal, juga karena pertimbangan berpotensi merusak akidah (agama) sebagai sebuah *public good* (Millie 2014).

Intoleransi

Kenapa agama di Indonesia menjadi *public good*?

Munculnya kembali pertentangan antara aliran dan kelompok agama baru (kemudian disebut aliran sesat) dan antialiran sesat mengindikasikan pentingnya mengkaji ulang posisi dan peran agama di ruang publik, terlebih di era reformasi yang penuh kebebasan. Dari pengalaman di berbagai negara, meskipun negara sekuler seperti Eropa dan Amerika sekalipun, agama tidak sepenuhnya dihilangkan dari ruang publik. Secara substantif agama, sebagaimana dalam *The Protestan Ethic and The Spirit of Capitalism* (Max Weber), dapat menjadi pemantik munculnya etos dalam masyarakat modern.

Dalam konteks masyarakat Indonesia, terutama di Jawa Barat, yang mayoritas beragama Islam, agama diposisikan sebagai *public good* (Millie 2014) atau *common good* (Hilmy 2004) yang pasti benar dan baik adanya bagi masyarakat karena ia berasal dari wahyu Tuhan. Agama (Islam) diyakini sebagai solusi untuk semua persoalan dalam masyarakat dan dianggap universal yang relevan pada ruang dan tempat kebudayaan mana saja *(shalihun likulli zaman wal makan)*. Keutuhan agama harus dipertahankan dari berbagai ancaman baik paham Barat seperti paham "Sipilis" hingga pengaruh *takhayyul* dan

---

9. Bandingkan misalnya dengan kasus reaksi masyarakat Jepang terhadap kelompok sekte Aum Shinrikiyo yang muncul karena kelompok tersebut telah melakukan tindakan perusakan, bunuh diri masal hingga penyerangan terhadap masyarakat. Artinya, reaksi dan pertimbangannya didasarkan pada tindak kriminal yang merugikan kepentingan masyarakat. (Manibu 1997)

bid'ah yang bersumber dari tradisi lokal. Keyakinan agama seperti ini memperlakukan Islam sebagai sebuah replika kejayaan masa lampau yang secara bulat-bulat dimplementasikan pada konteks baru yang sudah berubah.

Menurut saya, ini yang menjadi akar dari perselisihan antara ajaran dan paham keagamaan yang protradisi *versus* ormas Islam yang antitradisi, sebagaimana yang terjadi dalam konflik antara paham, ajaran dan kelompok aliran sesat dengan ormas Islam antialiran sesat.

Tidak dimungkiri bahwa kemunculan paham dan gerakan keagamaan baru tersebut telah menimbulkan friksi dan konflik horizontal antara komunitas agama di masyarakat. Konflik ini, antara lain disebabkan karena kelompok-kelompok organisasi agama yang sudah mapan *(mainstreams)* menilai bahwa paham dan gerakan baru tersebut menodai doktrin keyakinan mereka. Kondisi seperti ini menjadi dilema bagi pemerintah, antara mengapresiasi bermunculannya paham baru sebagai bagian dari kebebasan beragama di satu sisi, dan kewajiban untuk tetap menjaga stabilitas kehidupan keagamaan dalam masyarakat pada sisi yang lain.

Terkait hal tersebut pemerintah menggunakan berbagai instrumen hukum. Namun seringkali regulasi tadi banyak bersumber pada perspektif dari kelompok agama *masinstream* seperti dalam bentuk fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI). Pemerintah, dalam hal ini Kementrian Agama menjadikan fatwa MUI sebagai referensi untuk mengambil sikap terhadap gejala seperti itu. Dengan merujuk pada fatwa MUI penanganan pemerintah terhadap paham, aliran dan gerakan keagamaan baru cenderung menganggap ajaran dan aliran agama baru bersifat *heretic*. Ajaran dan paham baru dihakimi sebagai ajaran sesat, "ajaran yang keliru" (*erroneous teaching*) atau "keyakinan yang tidak benar" (*false belief*). Realitas ini mendukung tesis bahwa relasi perlawanan, dalam kasus tertentu menjadi konflik terbuka, yang terjadi dalam masyarakat muslim di Indonesia, terutama Jawa Barat, melibatkan kelompok agama yang protradisi terhadap kelompok agama yang antitradisi. Sementara negara *(state)*, dalam kasus Indonesia, menjadi bagian dari kelompok agama yang mendukung kelompok agama yang antitradisi.

Pada kenyataannya tidak semua aliran, paham dan kelompok keagamaan baru dapat digeneralisir menjadi gerakan sempalan yang sesat dan berbahaya. Penemuan, penamaan, hingga pelabelan *(labeling)* sebagai aliran sesat yang berbahaya, seperti dilakukan MUI dan kelompok

antialiran sesat, yang juga memproduksi fatwa, dapat menimbulkan konflik horizontal antar komunitas agama di masyarakat. Fatwa yang diterima masyarakat menjadi legitimasi untuk melakukan kekerasan secara membabi buta tanpa membedakan mana kambing dan domba *(without telling the sheep from the goats)*.

Hal ini terjadi pada keputusan MUI tentang pluralisme, Fatwa MUI Jawa Timur tentang sesatnya ajaran Syiah, dan juga fatwa MUI terkait Jaringan Islam Liberal. Kategori sesat yang diberikan pada kelompok-kelompok tadi mendorong terjadinya konflik horizontal antar-kelompok agama di masyarakat.

Implikasi dari pengkategorian yang keliru menimpa tidak hanya secara organisasi (kelompok)-nya saja yang dilarang, tetapi juga secara langsung pada individu yang tergabung dalam paham dan aliran keagamaan bersangkutan. Label seperti itu digunakan sebagai pembenaran bagi kelompok antialiran sesat untuk mendiskriminasi hingga menyerang suatu organisasi. Lebih jauh para anggota komunitas tersebut dianggap sebagai warga yang lebih rendah, atau bahkan sebagai nonwarga negara dan kehilangan hak-haknya sebagai warga negara. Hal ini terjadi misalnya ketika dalam pembuatan Kartu Tanda Penduduk (KTP), pembagian subsidi pemerintah, hingga melaksanakan pernikahan dengan menggunakan cara dan kepercayaan yang mereka yakini.

Dengan banyaknya ormas agama antialiran sesat di Jawa Barat, di mana mereka dapat mengeluarkan fatwa sesat hingga memobilisasi dan menggiring opini publik dalam bersikap terhadap aliran dan kelompok agama baru, telah mendorong berbagai tindakan kekerasan dan intoleransi pada masyarakat. Atas dasar itu, menjadi logis jika Jawa Barat disebut beberapa riset sebagai provinsi dengan tingkat intoleransi beragama tertinggi di Indonesia pada beberapa tahun di era reformasi ini.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Taufik (editor)
1979. *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi.* Jakarta: LP3ES.
Aritonang, Jan Sihar and K. Steenbrink
2008. *A History of Christianity in Indonesia.* Leiden: Brill.

Bowman, Robert M
1992. *Orthodoxy and Heresy: A Biblical Guide to Doctrinal Discernment.* Grand Rapids: Baker Book House.
Beckford, James. A
1985. *Cult Controversies: The Societal Response to the New Religious Movements*. USA: Tavistock Publication.
Bruinessen, Martin van
1992. *Gerakan Sempalan di Kalangan Umat Islam Indonesia: Latar Belakang Sosial-Budaya.* Jakarta: Ulumul Qur'an vol. III no. 1, 1992, 16-27.
Barker, Eileen
2001. *Why the Cults? New Religious Movements and Freedom of Religion or Belief, in Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook 1–2.* Tore Lindholm et al. eds.
Farida, Anik dan Dede Syarif
2012. *Gerakan dan Paham Keagamaan Baru di Indonesia, (Studi pada Aliran dan Paham Quraniyah Kabupaten Bandung Barat, Jawa Barat)*. Jakarta: Laporan Penelitian Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta.
Federspiel, Howard
1996. *Persatuan Islam: Pembaharuan Islam di Indonesia Abad XX.* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
2004. *Labirin Idelogi Muslim: Pencarian dan Pergulatan Persis di Era Kemunculan Negara Indonesia 1923-1957.* Jakarta: Serambi.
Fenwick, Stewart
2011. "Yusman Roy and the language of devotion: 'innovation' in Indonesian Islam on trial". *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies.* 18 (3): 497-529.
Hasani, Ismail dan Bonar Tigor Naipospos
2001. *Laporan SETARA Institute tahun 2010 tentang kondisi kebebasan beragama/berkeyakinan di Indonesia 2007-2009 dan Mengatur Kehidupan Beragama; Menjamin Kebebasan?* Jakarta: SETARA Institute.
Hasyim, Syafiq
2007a. *Pluralisme, Sekularisme dan Liberalisme di Indonesia: Persepsi kaum santri di Jawa Barat*. Pondok Indah: ICIP.
2011b. *The Council of Indonesian Ulama (Majelis Ulama Indonesia, MUI) and Religious Freedom*. Irasec Discussion Papers, No. 12. Bangkok:

Irasec.
Hefner, Robert W
1987. "Islamizing Java?Religion and Politics in Rural East Java", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 46. No. 3.
Hilmy, Masdar
5 Nopember 2004. 'Mazhab Ketiga' Reposisi Agama dalam Ruang Publik. Jakarta: Kompas.
Iskandar, Mohammad
2001. *Para Pengembang Amanah: Pergulatan Pemikiran Kyai dan Ulama di Jawa Barat 1900- 1950* Yogyakarta: Mata Bangsa.
Jacobs, Janet L
1996. Review of Anson Shupe and David G. Bromley: *Anti-Cult Movements in Cross-Cultural Perspective*. New York, NY: Garland in *Sociology of religion*. Online at http://findarticles.com/p/articles/mi_m0SOR/is_n4_v57/ai_19178617/pg_2. Retrieved 2007-09-17
Khouw, Ida Indawati
2008. *When Jesus is Born Sundanese.* Jakarta: The Jakarta Post.
Lukman, Dikdik Dahlan
1996. *Pondok Pesantren Darul Arqam, Potret Sekolah Kader Ulama Muhammadiyah.* Garut: PB Ikadam.
2005. *Sang Surya di Tatar Sunda.* Bandung: Pimpinan Wilayah Muhammadiyah, Jawa Barat.
Manibu, Watanabe
1997. "Reactions to the Aum Affair, The Rise of the Anti-cult Movement in Japan", *Nanzan Bulletin* 21/1997
Millie, Julian
2014. "Impossible Ideal?", *Inside Indonesia* 115: Jan-Mar 2014
Picard, Michel and Remy Madinier
2011. *The Politics of Religion in Indonesia: Syncretism, Orthodoxy and Religious Contention in Java and Bali*. Abingdon & New York: Routledge.
Syarif, Dede
2011. *Kemunculan Sekte dan Problem Kerukunan Internal Gereja (Studi Tentang Jemaat Kristen Protestan di Bandung, Jawa Barat)*. Jakarta: Laporan Penelitian Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta.
Strathof
1970. *Sadjarah Ngadegna Agama Djawa Sunda (ADS)*. Garut.

Wildan, Dadan
2000. *Pasang Surut Gerakan Pembaharuan Islam di Indonesia, Potret Perjalanan Sejarah Organisasi Persatuan Islam (Persis)*. Bandung: Persis Press.
Zulkarnain, Iskandar
2005. *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*. Jogjakarta: PT LKiS Pelangi Aksara.

Islamisasi, Politik, dan Aliran Kebatinan di Pedesaan Jawa Barat

Chaider S. Bamualim

Proses islamisasi, secara tidak langsung, banyak diuntungkan dengan diberlakukannya kebijakan massa mengambang (*floating mass)* pada era Orde Baru. Kebijakan *floating mass* sendiri bertujuan untuk menciptakan stabilitas politik guna menyokong program pembangunan *(developmentalism)* sebagai ideologi pemerintah waktu itu. Di antara implikasi dari kebijakan ini adalah diberlakukannya aturan agar warga Indonesia memeluk agama resmi yang diakui negara. Melalui kebijakan tersebut pemerintah juga mendorong agama untuk lebih berperan pada wilayah sosial-budaya. Hal ini semakin memperluas berlangsungnya proses islamisasi di tengah-tengah masyarakat. Menurut Hefner (1987) hal tersebut juga telah mengubah peran Islam dari kekuatan politik menjadi kekuatan budaya. Kelompok-kelompok yang anti-Islam tidak lagi memandang agama ini secara politis, tetapi lebih melihat sebagai agama yang datang ke desa-desa untuk tujuan dakwah dan bukan untuk melakukan konsolidasi kekuasaan politik. Perubahan cara pandang ini memudahkan penetrasi dakwah Islam pada masyarakat yang ditandai dengan semakin berkembangnya penyebaran ajaran Islam seperti tauhid, syariah (hukum Islam), akhlaq, ibadah, dan lain-lain. Islamisasi ini juga telah menyebabkan perubahan besar pada wilayah yang menjadi basis komunitas penganut ajaran sinkretis, seperti aliran kebatinan yang ada pada masyarakat Sunda di wilayah Jawa Barat.

Terkait dengan kondisi ini, banyak pengikut aliran kebatinan memilih untuk pindah menjadi pemeluk Islam. Sebagian karena alasan politik, tetapi banyak juga yang melakukannya karena alasan sosial-budaya ataupun alasan agama.

Namun demikian, keberhasilan islamisasi tadi tidak serta-merta menghilangkan pengikut dan kebudayaan aliran kebatinan itu sendiri. Hal ini, setidaknya dapat disaksikan di wilayah pedesaan di Lembang, Jawa Barat. Para pengikut setia aliran kebatinan masih eksis di wilayah tersebut dan bertahan meskipun hanya menjalankan ajaran dan kebudayaan mereka dengan sangat terbatas, seperti merayakan peringatan tahun baru Saka, meyelenggarakan *salametan*, dan lain-lain. Kebanyakan pengikut aliran beradaptasi dengan kebiasaan masyarakat muslim setempat. Mereka juga memiliki identitas sebagai orang Islam pada Kartu Tanda Penduduk (KTP)-nya. Meski demikian mereka tidak menjalankan ibadah sebagaimana diajarkan dalam agama Islam. Keberadaan mereka, pada gilirannya membantu dalam proses pelestarian kebudayaan aliran kebatinan dan juga menjadi bagian penting dalam kemunculan kembali aliran kebatinan di wilayah Lembang, Jawa Barat.

Pelestarian ajaran dan kebudayaan aliran kebatinan terkait dengan beberapa hal. *Pertama*, ajaran dan kebudayaan tersebut dipelihara secara ketat di lingkungan anggota keluarga mereka.[1] *Kedua*, mereka tetap ada karena gerakan dakwah Islam di wilayah ini tidak cukup berhasil untuk menyesuaikan antara doktrin dan kebudayaan mereka dengan kebudayaan dan nilai dari komunitas aliran kebatinan. *Ketiga,* dakwah serta program ormas Islam juga tidak cukup berhasil menyantuni kebutuhan sosial politik komunitas aliran kebatinan. Sebaliknya, gerakan dakwah justru banyak mengorbankan kepentingan ekonomi pengikut aliran kebatinan di wilayah ini. *Keempat,* bertahannya aliran kebatinan di wilayah ini karena, sebagaimana dinyatakan Mulder (1970) bahwa para pengikut aliran kebatinan merasa kecewa dengan ormas-ormas keagamaan yang ada, karena tidak dapat memberikan jawaban atas pencarian mereka terhadap keyakinan tradisional mereka yang asli, atau dalam istilah Mulder disebut sebagai "*valid emotional form of personal cultural expression*" (Mulder 1970).

Tanda-tanda kemunculan kembali aliran kebatinan sudah nampak sejak tahun 2000 an. Ini misalnya ditandai dengan adanya upaya untuk mendapatkan legalitas atas hak kewargaan mereka seperti hak untuk melaksanakan pernikahan adat.[2] Perjuangan mereka membuahkan hasil dengan keluarnya aturan No. 23/2006 tentang Administrasi Kependudukan (Aminduk). Selama ini keberadaan mereka sebagai penganut ajaran kebatinan tidak mendapat tempat di tengah masyarakat yang mayoritas menganut Islam. Demikian juga secara hukum dan politik negara tidak mengakui kebatinan sebagai agama. Karena alasan ini, mereka memilih menyembunyikan identitasnya sebagai penganut aliran kebatinan.

Meskipun ada gejala peningkatan jumlah pengikut aliran kebatinan di wilayah ini, namun cukup sulit mendapat data akurat tentang jumlah mereka. Salah seorang pengikut aliran kebatinan menjelaskan bahwa jumlah anggota komunitas penghayat, terutama yang berafiliasi dengan organisasi Budidaya, diperkirakan mencapai sekitar 800 orang di seluruh wilayah Lembang.[3]

---

1. Wawancara dengan Suparman, Lembang, Bandung, 8 Oktober 2009.
2. Wawancara dengan Engkus Ruswana, Ketua Budidaya, Bandung, 17 Juli 2010.
3. Wawancara dengan Asep Hari, Lembang, Bandung, pada 8 Oktober 2009.Jumlah ini lebih banyak dibanding jumlah yang dikeluarkan Kantor Administrasi Lembang, yang mencatat jumlah mereka hanya 407 orang. Lihat, Profil Kecamatan Lembang (Lembang: Kantor Kecamatan Lembang, 2010)

Nursigit seorang petugas kelurahan di wilayah Lembang mengakui adanya peningkatan jumlah pengikut aliran kebatinan dan adanya tanda-tanda kemunculan kembali mereka akhir-akhir ini.[4] Selama pemerintahan Orde Baru mereka hidup tertekan di bawah kebijakan pemerintah yang tidak konsisten mengenai keberadaan mereka. Mereka juga semakin termarginalkan dengan semakin luasnya kehadiran ormas Islam di wilayah ini. Namun demikian, pengikut kebatinan tetap berupaya melawan dominasi Islam dengan berbagai cara, di antaranya dengan jalan menghidupkan kembali apa yang mereka sebut sebagai keyakinan asli masyarakat Sunda.

Kebebasan politik pada masa reformasi membuka ruang bagi kelompok aliran kebatinan untuk kembali memunculkan diri. Mereka pun lebih berani menyampaikan pendapat dan aspirasinya. Hal ini misalnya dilakukan beberapa pengikut aliran kebatinan yang mendatangi kantor Kecamatan Lembang untuk menyatakan bahwa mereka bukan muslim, melainkan pengikut aliran kebatinan.

Gejala ini membuat kalangan Islam semakin waspada. Para pemimpin muslim di Desa Cikole merespon hal tersebut dengan mendirikan beberapa masjid serta meningkatkan aktivitas dakwah di wilayah tersebut. Tidak heran jika sekarang di wilayah ini dijumpai banyak masjid dan juga Taman Pendidikan Al-Quran (TPA).

Cara seperti ini cukup berhasil. Misalnya seperti yang terjadi pada cucu dari Dede Atmaja yang tidak lain adalah pemimpin aliran kebatinan di wilayah ini. Cucunya tersebut bersekolah di TPA di kampung Cibedug. Pada ijazah kelulusannya yang ditempel di dinding rumah, nampak foto cucu sang pemimpin penghayat itu menggenakan jilbab. Ketika ditanya, "*Bagaimana cucu seorang pemimpin penghayat bisa masuk TPA?*". Atmaja menjawab dengan yakin, "*Di luar sana dia boleh ikut pengajian Islam, tetapi kalau di rumah dia ada di bawah kontrol saya*".[5]

Sikap Atmadja mencerminkan bagaimana perbedaan budaya dan keyakinan antara pengikut kebatinan dengan kelompok muslim masih tetap kuat. Perbedaan tersebut tetap ada, meskipun umat Islam sudah melakukan kegiatan dakwah secara intensif di wilayah ini. Para pengikut aliran kebatinan memelihara perbedaan tersebut secara diam-diam melalui berbagai pola resistensi, di antaranya: *pertama,* mereka tetap menolak masuk Islam, meskipun hidup di tengah dominasi pen-

---

4. Wawancara dengan Nursigit, Lembang, 27 Juli, 2010.
5. Wawancara dengan Dede Atmaja, Cikole, Lembang, Bandung, 30 September, 2009.

duduk Islam yang semakin kuat di wilayah ini. Mereka tetap mempertahankan kepercayaannya, misalnya dengan tidak mau mengganti upacara pernikahan adat dengan tata cara Islam atau agama-agama lain. Bahkan ketika pernikahan itu melibatkan pengikut agama lain. Yang terjadi, justru banyak orang muslim yang memilih pernikahan adat, dan bukan sebaliknya.

Kedua, perlawanan lain adalah dengan meninggalkan ajaran Islam. Meskipun beridentitas Islam, mereka tidak pernah menjalankan ibadah ritual laiknya seorang muslim.

Ketiga, bersikap antipati terhadap simbol-simbol Islam. Mereka juga menunjukkan sikap kritis terhadap perkembangan lembaga Islam di desa mereka seperti masjid dan TPA, termasuk juga terhadap semakin populernya gaya hidup yang bernafaskan Islam, seperti busana muslim, musik, dan lain-lain.

Dalam situasi seperti itu, kelompok aliran kebatinan berusaha mempertahankan identitasnya. Mereka memperjuangkan eksistensi simbol dan institusi yang berbasis pada identitas Sunda seperti bahasa, cara berpakaian, seni budaya, tulisan, dan juga kepribadian mereka.[6]

Memelihara Misi dalam Keluarga

Penyebaran ajaran Aliran Kebatinan Perjalanan (AKP) di Lembang berlangsung antara tahun 1950 hingga 1980-an. Proses tersebut dilakukan oleh generasi pertama aliran kebatinan ini. Di antara mereka ada Anwar Wijaya, Wira, Umar, Emeh, Enjum, dan Suratma. Mereka merupakan generasi pertama yang membawa dan memperkenalkan ajaran AKP ke wilayah Lembang. Anwar Wijaya adalah sosok paling menonjol di antara komunitas penghayat di wilayah ini. Dalam rangka menyebarkan ajaran ini Anwar telah melakukan perjalanan ke berbagai wilayah di Jawa Barat.

Selain Anwar, ada juga Wira yang menjadi tokoh penting penyebaran AKP di Kampung Cibedug, Desa Cikole. Dalam menjalankan misinya, ia dibantu teman-temannya seperti Iko dan Atmaja. Anak perempuan Wira, bernama Edah, menikah dengan putra Atmaja, yaitu Ade yang juga tokoh senior Penghayat di wilayah Cibedug.

Kemudian ada keponakan Atmaja, bernama Ayep Supriatna yang

6. Wawancara dengan Ade Amas, Wangunharja, Lembang, Bandung, 7 Oktober 2009.

merupakan tokoh pemuda di wilayah tersebut. Ayep menikah dengan seorang wanita dari keluarga muslim, bernama Euis. Pernikahannya dilangsungkan menurut syariat dan tata cara Islam. Namun Euis akhirnya memilih meninggalkan Islam dan menjadi pengikut Aliran Kebatinan sebagaimana suaminya. Tokoh penting lain di wilayah ini adalah Rahmat, anak dari Iko sahabat karib dari Wira.

Para pengikut AKP mempertahankan tradisi mereka dalam kehidupan keluarga. Mereka berupaya agar keluarga mereka tidak meninggalkan tradisi tersebut. Usaha ini menghadapi banyak tantangan dengan semakin masifnya aktivitas dakwah Islam di wilayah Lembang. Namun, para pengikut AKP juga berupaya terus menunjukkan eksistensi, bahkan berusaha memperluas pengaruh mereka di wilayah tersebut.

Sama halnya dengan situasi di wilayah Cibedug, keanggotaan pengikut Budidaya di Wangunharja sebagian besar juga dipertahankan dalam keluarga. Di wilayah ini hampir semua anggota Budidaya, yang berjumlah sekitar 50 orang, memiliki hubungan keluarga dengan Suratma. Ia adalah salah seorang generasi pertama dan masih memiliki hubungan dengan Mei Kartawinata, pendiri aliran ini. Anak Suratma, yang bernama Ujang Yaya, memiliki lima anak yaitu Rika, Asep, Ayi, Ajang, dan Eden. Eden menikahi cucu Anwar Wijaya dan sekarang menjadi anggota aktif kelompok Budidaya. Ayi, juga merupakan anggota aktif aliran ini dan kemudian menikahi seorang wanita muslim bernama Nyi Wiwi. Ketika melangsungkan pernikahannya, Ayi menggunakan tata cara Islam agar tidak menimbulkan banyak masalah, meskipun ia harus menyembunyikan identitas aslinya sebagai penghayat. Setahun setelah pernikahan tersebut, istrinya, Nyi Wiwi mulai bertanya-tanya karena suaminya tidak pernah terlihat melaksanakan ibadah Islam seperti salat (doa), *ngaji* (membaca Quran), dan puasa di bulan Ramadan. Nyi Wiwi terkejut setelah mengetahui bahwa suaminya adalah seorang Penghayat.[7]

Pengakuan suaminya itu menjadi badai yang memorak-porandakan bahtera pernikahannya. Karena kasus tersebut, Nyi Wiwi meninggalkan suaminya dan kembali kepada orang tuanya. Untuk menyelamatkan pernikahan dan keluarganya, Ayi mencoba meyakinkan istrinya tentang keyakinan yang dianutnya dengan harapan istrinya akan ikut pindah pada keyakinannya. Setelah perselisihan dan pertengkaran

7. Wawancara dengan Nyi Wiwi, Wangunharja, Lembang, 7 Oktober 2009.

selama beberapa minggu, Nyi Wiwi akhirnya memeluk keyakinan yang sama dengan suaminya. Alasannya, menurut Nyi Wiwi karena ajaran agama suaminya lebih sederhana, menawarkan lebih banyak kebahagiaan dan kedamaian dibanding keyakinan yang dia yakini sebelumnya. Dia mengaku takut dengan ancaman neraka sebagaimana diajarkan dalam Islam. Doktrin tersebut juga dianggap tidak rasional, karena menurutnya tidak ada orang yang pernah tahu tentang kehidupan setelah kematian. "*Setelah kematian itu bukan urusan kita*", katanya.

Cucu Suratma, yang bernama Asep Hari juga menikah dengan seorang muslimah bernama Tintin Nurhayati. Seperti Nyi Wiwi, Nurhayati meninggalkan Islam dan memeluk ajaran penghayat. Nurhayati merasa keyakinan barunya tersebut lebih memberi kenyamanan karena komitmen moral dari para pengikutnya dalam kehidupan sosial mereka. "*Suami saya adalah seorang panutan, baik sebagai seorang suami, seorang ayah, dan juga anggota masyarakat. Dia tidak pernah melanggar norma-norma tradisional seperti mampipitu: maen (berjudi), maling (mencuri), madon (main perempuan), madat (mabuk dan minuman keras), mateni (membunuh), mangan (makan yang tidak halal). Sementara para penceramah muslim di pengajian ternyata hanya omongan saja, perilakunya beda. Banyak dari mereka melakukan mampipitu yang justru bertentangan dengan nilai-nilai agama mereka sendiri. Saya tidak melihat Islam dalam kehidupan nyata umatnya,. Malah ada ustad yang poligami. Padahal agama saya melarang praktik seperti itu,*" katanya.[8]

Pernikahan monogami menjadi salah satu alasan penting mengapa Wiwi tertarik terhadap kebatinan. Di mata Nyi Wiwi, suaminya adalah contoh untuk hal ini.

Meninggalkan Islam, Kembali ke Aliran Kepercayaan

Setidaknya ada dua model bagaimana pengikut aliran kebatinan meninggalkan Islam seperti yang terjadi di wilayah Lembang, dan mungkin juga di tempat lain. Model pertama, adalah konversi yang dilakukan muslim abangan. Dulu mereka menjadi muslim karena alasan sosial dan politik. Mereka ini yang dikenal sebagai Islam KTP. Meskipun beridentitas Islam, dalam kesehariannya tetap menjalankan ritual kebatinan.

8. Wawancara dengan Tintin, Wangunharja, Lembang, 8 Oktober 2009.

Model kedua adalah konversi di kalangan Islam yang taat maupun Islam KTP yang tertarik dengan aliran kebatinan setelah menjadi bagian dalam keluarga penganut kebatinan atau menjadi bagian dalam komunitas kebatinan. Proses ini terjadi, terutama melalui perkawinan. Pada kasus lain ada juga yang tertarik pada aliran kebatinan sebagai keyakinan alternatif dari agama yang ada.

Pada tahun 2009 ada beberapa orang yang melakukan konversi dari Islam ke ajaran kebatinan. Saya meneliti beberapa dari mereka untuk mengetahui motif, konteks sosial-budaya dan alasan kenapa mereka pindah keyakinan. Salah satunya adalah Eman, seorang pria berusia 35 tahun. Ia dilahirkan dalam keluarga muslim dari seorang ayah bernama Haji Ujug yang berasal dari Wangunharja, Lembang. Sebagai anak laki-laki di keluarga muslim, Eman melaksanakan ritual Islam termasuk salat dan puasa Ramadan. Eman juga bisa membaca Al-Quran. Eman adalah ayah dari dua anak yang lulus dari sebuah Sekolah Menengah Pertama (SMP) di Lembang. Hampir selama 15 tahun ini, ia bekerja sebagai petani di Subang bagian utara dengan menyewa 1000 m lahan yang digunakan untuk menanam cabe merah dan cabe rawit. Dari usahanya itu, ia memperoleh sekitar satu juta rupiah satu kali panen setiap tiga bulan sekali.[9]

Konversi pada apa yang disebutnya Agama Kasundaan terjadi setelah percakapannya dengan Ayah dari Subang, seorang petani yang juga bekerja di perkebunan di wilayah itu. Ayah adalah seorang pengamal aliran kebatinan yang merasa bertanggung jawab mengajak sesama orang Sunda untuk kembali pada agama nenek moyang mereka. Pada tahun 2009 Ayah bertemu Eman. Setelah kenal baik, Ayah berbicara dengan Eman tentang aliran kebatinan Budidaya. Eman sangat terkejut atas ketidaktahuannya tentang agama leluhurnya tersebut. Untuk lebih mengetahui ajaran tersebut, Ayah menyarankan Eman untuk bertemu Asep Hari yang tinggal di Wangunharja.

Pertengahan tahun 2009, bisnis Eman bangkrut. Ia kembali ke desanya. Selama tinggal di desanya tersebut Ia mengamati pelaksanaan ibadah umat Islam, terutama salat Jumat. Ia merasa heran karena Asep tidak pernah ikut melaksanakan salat jumatan di masjid Al-Ikhlas yang berlokasi di dekat rumahnya. Hal ini mendorongnya untuk bertemu dengan Asep. Kepada Asep, Eman banyak bertanya tentang aliran kebatinan yang diketahuinya dari Ayah dari Subang. Sejak

9. Wawancara dengan Eman, Wangunharja, Lembang, 8 Oktober 2009.

percakapan dengan Asep itu, Eman memutuskan untuk meninggalkan Islam.

Dalam pengakuannya, Eman menyampaikan: "*Saya telah menjadi muslim selama 35 tahun, tapi belum merasa nyaman dengan agama yang saya yakini ini. Saya merasa beruntung, akhirnya bisa bertemu dengan Ayah dari Subang dan Asep Hari dari Wangunharja. Mereka membawa saya ke aliran kebatinan Budidaya, sebuah pandangan dunia tradisional Sunda dan praktik yang diwarisi dari karuhun saya. Saya merasa bodoh karena saya tidak tahu tentang agama ini sebelumnya. Namun, sekarang saya bahagia setelah menemukan keyakinan agama nenek moyang saya, hingga akhirnya saya menjadi seorang penghayat*".

Selain fakta bahwa aliran kebatinan adalah warisan dari nenek moyangnya, ketertarikan Eman juga karena komitmen dari para penganut ajaran ini terhadap norma-norma yang ada dalam ajaran tersebut. Dia melihat komunitas penghayat itu sebagai orang iman yang sesungguhnya *(true believer)*. Sebenarnya Eman juga berkeyakinan kalau Islam mengajarkan nilai-nilai yang sama baiknya, namun ia kecewa melihat kenyataan bahwa kebanyakan muslim mengabaikan nilai-nilai agama mereka sendiri. Karenanya, ia menganggap Islam tidak lebih dari identitas di KTP saja. Keyakinannya didasari karena kebatinan merupakan agamanya orang Sunda. Berbeda dengan Islam yang merupakan agama impor dan merupakan agamanya orang Arab.

Selain Eman ada juga Ujang yang juga pengikut baru aliran kebatinan. Ujang berusia 50 tahun. Lahir dan tumbuh dari keluarga muslim dengan enam bersaudara. Kerena kesulitan ekonomi, dulu Ujang tidak dapat menamatkan sekolah dasarnya (SD). Ia bekerja sebagai buruh tani dengan upah sekitar Rp. 20.000 per hari. Lahir sebagai seorang Sunda muslim, Ujang akhirnya memutuskan menjadi pengikut aliran kebatinan pada pertengahan tahun 2009. Dia merasa bahwa agama yang baru dianutnya tersebut memberinya perasaan untuk lebih mengenali dirinya. Alasan kepindahan agamanya tadi lebih karena dia baru mengetahui agama Kasundaan tersebut sekarang. "*Saya tidak pernah mengenal agama Sunda sebelumnya. Agama Islam memang baik, tetapi agama tersebut datang dari masyarakat Arab, bukan dari leluhur bangsa saya sendiri*".[10]

Pertemuannya dengan Abas, seorang petani dari Cipunagara, Kabupaten Subang, telah mengubah keyakinannya. Anak Ujang tidak

10. Wawancara dengan Ujang, Wangunharja, Lembang, 8 Oktober 2009.

ada yang mau mengikuti jejak dirinya, namun ia berharap bahwa mereka kelak akan berubah pikiran dan menjadi pengikut kebatinan seperti dirinya.

Meskipun Eman dan Ujang sudah memeluk aliran kebatinan, namun identitas mereka masih terdaftar di kantor desa sebagai warga yang beragama Islam. Kuatnya pengaruh politik umat muslim di tingkat nasional sampai lokal, ditambah rumitnya prosedur hukum menyulitkan mereka untuk memiliki identitas keagamaan sebagai penghayat. Hal ini terjadi bukan karena adanya upaya sistematis untuk melanggar kebebasan beragama komunitas penghayat, namun, upaya mengubah identitas agama secara administratif pada KTP memerlukan ongkos yang sangat mahal. Untuk perubahan pada KTP tersebut, mereka dikenakan biaya administrasi sekitar Rp. 35.000, angka yang cukup besar untuk Ujang dan Eman yang hanya berprofesi sebagai buruh tani.

Konversi agama yang dilakukan Eman dan Ujang juga dilandasi sentimen identitas etnis sebagai orang Sunda. Karena itu, mereka keberatan jika harus memiliki keyakinan dari kebudayaan masyarakat di luar Sunda, seperti kebudayaan Arab yang menjadi media penyebaran Islam. Hal itu menjadi kendala serius bagi mereka dalam memahami Islam sebagai agama. Di sisi lain, orang-orang desa lebih mudah menemukan makna pada simbol-simbol etnis yang sudah tertanam dalam kehidupan mereka di pedesaan. Tumbuhnya penghargaan terhadap simbol lokal ini sejalan dengan bertambahnya ingatan pada warisan budaya mereka sendiri. Ketika syariat, politik, dan budaya Islam dalam kehidupan orang Sunda semakin kuat, mereka merasa khawatir bahwa hal tersebut akan menghilangkan tradisi dan simbol-simbol lokal milik mereka, yang pada akhirnya akan memutuskan ikatan mereka dengan identitas historis mereka yang asli.

Namun, alasan terpenting dibalik perkembangan komunitas aliran Budidaya akhir-akhir ini adalah persoalan legalitas di tingkat nasional. Pada tahun 2006 pemerintah mengeluarkan UU 32/2006 tentang Administrasi Kependudukan yang memberikan dasar hukum bagi perlindungan hak-hak sipil komunitas penghayat. Undang-undang tersebut mengizinkan para pengikut kebatinan untuk melangsungkan prosesi pernikahan sesuai dengan tata cara dalam adat mereka, dan juga mendaftarkan pernikahan tersebut pada pihak pemerintah.

Pada bulan Oktober 2009 Asep Hari, pemimpin aliran kebatinan di Lembang melangsungkan pernikahan putrinya, Neng Yeni Mulyani dengan tata cara adat mereka. Neng Yeni dinikahi seorang pria muslim

bernama Asep Rudi Setiawan. Kedua pasangan ini melangsungkan pernikahannya mengikuti Undang-Undang Nomor 32/2006. Artinya mereka tidak memakai tata cara Islam sebagaimana diatur pada UU Perkawinan No 1/1974 untuk perkawinannya.

Masalah Kepemilikan Tanah

Kabupaten Lembang memiliki luas sekitar 10.620 ha dan terdiri dari 16 desa. Menurut data yang dikeluarkan Kantor Administrasi wilayah tersebut, penduduk Lembang berjumlah sekitar 156.078 orang. Dari total populasi tersebut, 14.446 orang bekerja sebagai buruh pada industri pertanian dan sawah. Secara statistik, angka ini memberikan kontribusi besar pada pengusaha di wilayah ini. Dari total populasi, 11.562 adalah petani dan 6047 adalah peternak. Kemudian sekitar 3561 bekerja di sektor informal, 775 sebagai pengusaha, dan 1804 bekerja di perusahaan skala kecil. Selain itu juga ada sekitar 5000 berprofesi sebagai pegawai negeri sipil, seperti menjadi tentara dan polisi.[11]

Sebagian besar pengikut aliran kebatinan di Lembang berasal dari organisasi Budidaya. Umumnya mereka bekerja sebagai petani dengan penghasilan rendah. Sekretaris umum Budidaya cabang Bandung Barat, Asep Hari, juga berprofesi sebagai petani. Dengan profesinya tersebut, Asep Hari dan pengikut aliran kebatinan lainnya sangat bergantung pada harga lahan yang murah untuk mereka sewa atau dibeli. Dengan kondisi seperti ini, persoalan tanah menjadi persoalan yang penting di wilayah tersebut. Perluasan dakwah Islam selama beberapa dekade terakhir telah mengubah struktur kepemilikan tanah di wilayah ini. Banyak tokoh dari ormas Islam membeli tanah di wilayah ini, baik untuk kepentingan dakwah atau kepentingan pribadi, atau keduanya. Hal ini misalnya, dilakukan Haji Tajuddin, pemilik Pesantren Nurul Huda di wilayah Nyalindung. Ia memiliki lahan pertanian yang luas di wilayah ini. Bahkan, dengan dukungan dari Departemen Pertanian, pesantrennya dijadikan percontohan untuk pengembangan agrobisnis di wilayah ini. Ia mengatakan:

"Dalam beberapa tahun terakhir kami telah menjalankan dakwah yang kreatif melalui pertanian. Dengan dakwah seperti ini banyak orang di luar

---

11. *Profil Kecamatan Lembang* (Lembang: Kantor Kecamatan Lembang, 2010)

Islam ikut, misalnya para petani dari kelompok penghayat. Mereka juga bergabung dalam program ini. Kami mengadakan pertemuan rutin dengan semua petani di masjid. Pengikut penghayat juga ikut hadir. Ketika tiba waktu salat, orang Islam melaksanakan salat, sementara para pengikut ajaran penghayat memilih memisahkan diri. Meskipun mereka tidak melaksanakan salat, mereka bergabung dengan kami dalam interaksi sosial-ekonomi yang dipusatkan masjid. Untuk mendukung kegiatan usaha ini, saya akan membeli lebih banyak lahan di daerah ini".[12]

Penjelasan di atas menunjukkan bagaimana ekspansi agama yang digabungkan dengan kepentingan bisnis di wilayah Lembang. Kepemilikan dan perluasan lahan agrobisnis mendorong tingginya harga tanah di wilayah ini sehingga berakibat pada terjadinya pengangguran karena warga desa kehilangan lahan garapan.

Selain untuk pesantren, pembelian tanah juga dilakukan oleh para politisi dari partai politik Islam. Misalnya yang dilakukan oleh Haji Hilmi Aminuddin, salah seorang politisi dari Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Haji Hilmi Aminuddin, yang populer disebut Pak Haji, telah membeli 100.000 meter di kampung Cibeureum, Desa Wangunharja. Masyarakat di wilayah tersebut tahu kalau pembelinya adalah PKS, meskipun transaksinya dilakukan atas nama pribadi Pak Haji. Entar Sutarya, sekretaris Desa Wangunharja, menjelaskan bahwa tanah tersebut akan digunakan untuk pembangunan pusat pelatihan *(training center)*.

Lebih lanjut, Entar mengatakan bahwa ada kekhawatiran yang serius di kalangan penduduk desa terkait transaksi tanah tersebut. Bahkan ada sebagian orang yang melakukan protes karena penjualan tanah tersebut dinilai telah mendorong meningkatnya harga tanah. Bagi warga miskin di desa tersebut, kenaikan harga tanah merupakan masalah serius, karena harga sewa tanah di wilayah tersebut jadi ikut mahal.[13] Harganya tidak lagi terjangkau oleh warga, jangankan untuk membeli, menyewanya saja mereka tidak mampu. Akibatnya, sejak tahun 2008, tingkat pengangguran di desa tersebut meningkat signifikan. Hal ini mendorong terjadinya eksodus besar-besaran warga desa untuk mencari kerja dengan menjadi TKI (Tenaga Kerja Indonesia). Jumlah eksodus tersebut bahkan merupakan angka terbesar dan belum pernah terjadi sebelumnya di desa ini.

---

12. Wawancara dengan Haji Tajudin, Cikole Lembang, 28 Juli 2010.
13. Wawancara dengan Entar, Sekretaris Desa Wangunharja, Lembang 1 Oktober 2009.

Perjuangan Hukum: Signifikansi dari UU No 23 /2006 Tentang Adminduk

Model lain perlawanan pengikut aliran kebatinan diwujudkan dalam perjuangan mereka untuk memperoleh perlindungan hukum dan politik. Mereka tidak pernah berhenti untuk mewujudkan tujuan ini. Dalam konstitusi Indonesia persoalan agama dan keyakinan tertuang dalam beberapa undang-undang, di antaranya pada dasar negara Pancasila sila Pertama yang berbunyi Ketuhanan Yang Maha Esa, kemudian pada Undang-Undang Dasar 1945 pasal 29. Pasal ini dinilai hanya mengakui agama resmi saja dan tidak mengakomodasi adanya kepercayaan pada masyarakat lokal.

Pada saat pembahasan dan pembuatan undang-undang yang berkaitan dengan Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, seperti yang tertuang dalam pasal 29, Wongsonegoro, mantan ketua Badan Kongres Kebatinan Indonesia (BKKI), berhasil memasukkan kata "Kepercayaan" ke dalam pasal 29 (ayat 2), yang berbunyi sebagai berikut: *"Negara menjamin kebebasan setiap warga negara untuk memeluk agamanya dan untuk melakukan ritual sesuai dengan agama dan keyakinan (Kepercayaan)-nya masing-masing".*[14]

Perubahan konstitusi tadi memberikan landasan hukum bagi aliran kebatinan. Selama masa kepemimpinan Soekarno, kelompok aliran kebatinan tidak menghadapi banyak persoalan. Namun seiring dengan berakhirnya pemerintahan ini dan meletusnya peristiwa G. 30 S/PKI, mereka mulai dihadapkan dengan banyak persoalan. Akibatnya beberapa kelompok kebatinan ada yang dilarang, sebagian lagi diawasi.

Peralihan dari Orde Lama ke Orde Baru membawa pergeseran pada paradigma sosial dan politik pemerintahan. Di era Orde Baru, secara politis, Negara berupaya menciptakan stabilitas politik. Hal ini mensyaratkan adanya penyeragaman ideologi. Secara sosial, Orde Baru mendorong agama lebih berperan pada wilayah sosial-kebudayaan, dibanding wilayah politik.

Hal ini membawa konsekuensi sosial dan budaya yang serius di tahun-tahun berikut, di antaranya adanya penetapan pemerintah tentang agama

14. *Himpunan Peraturan Perundang-undangan yang Berkaitan dengan Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa* (Jakarta: Direktorat Jendral Nilai Budaya Seni dan Film, Direktorat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, 2006), hal. 4.

resmi yang diakui negara yang terdiri dari Islam, Kristen, Protestan, Hindu, dan Buddha. Sementara aliran kebatinan hanya dianggap sebagai bagian kebudayaan bangsa. Akibatnya, para pengikut aliran kebatinan diharuskan memeluk salah satu agama resmi tadi. Meski demikian, upaya ini tidak sepenuhnya berhasil. Banyak pengikut aliran kebatinan memeluk agama resmi hanya sebagai siasat agar bisa tetap menjaga keyakinan mereka. Kebijakan tersebut juga memunculkan ketegangan horizontal di banyak tempat di Jawa Barat.

Pada tahun 1974 pemerintah menerbitkan UU 1/1974 tentang Perkawinan yang diikuti dengan keluarnya beberapa peraturan dari berbagai tingkat pemerintahan mulai dari Presiden, Menteri, hingga tingkat Gubernur. Produk-produk hukum tersebut sebagian besar membahas UU tentang perkawinan, terutama mengenai pencatatan pernikahan untuk pengikut aliran kebatinan. Secara umum peraturan tersebut memberikan dukungan pada hak semua warga untuk melangsungkan pernikahannya sesuai dengan keyakinan yang dianutnya.

Pada tahun 2000 juga pernah dibentuk Konsorsium Pencatatan Sipil yang dipersiapkan untuk membuat draft hukum tentang Registrasi Penduduk. Draft yang sudah siap pada tahun 2004, kemudian direvisi beberapa kali sebelum diusulkan kepada DPR pada tahun 2006 dengan nama Administrasi Kependudukan.[15]

Undang-undang ini mencakup beberapa artikel yang mengatur persoalan perkawinan adat. Untuk memperjelas aturan tersebut, pada tahun 2009, Menteri Dalam Negeri dan Menteri Kebudayaan dan Pariwisata mengeluarkan keputusan bersama yang mengatur tentang pelayanan terhadap pengikut aliran kebatinan.[16] Para pengikut aliran kebatinan menyambut keluarnya aturan tersebut dengan sukacita, bahkan mereka menyatakan: “Kami telah merdeka!”.[17]

Dalam situasi seperti ini, tampak gejala akan bangkitnya pengikut ajaran AKP dan Aliran Kebatinan. Gejala itu didorong oleh keingin-

15. Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan (Jakarta: Departemen Dalam Negeri R.I, Direktorat Jendral Administrasi Kependudukan, 2007). Lihat pasal, 8, 61, 64, 92, 105)
16. Lihat, Peraturan Bersama Menteri Dalam Negeri dan Mentri Kebudayaan dan Pariwisata Nomor 43 Tahun 2009 dan Nomor 41 Tahun 2009 Tentang Pedoman Pelayanan Kepada Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa (Jakarta, 2009)
17. Wawancara dengan Sulistyo Tirtokusumo, Jakarta, 31 Mei 2010.

an mereka untuk dapat menjaga hak-hak sebagaimana tertuang dalam aturan tadi.Perkembangan ini tidak lepas dari dikeluarkannya UU 23/2006 tentang Administrasi Penduduk (Adminduk) yang telah lama dinanti oleh komunitas penghayat. UU tadi memberikan landasan hukum bagi komunitas penghayat untuk mendapatkan hak-hak kewargaan mereka dan juga untuk mengekspresikan kebebasan kewargaan mereka, seperti melaksanakan pernikahan menurut adat yang mereka yakini. Melalui aturan tadi pemerintah juga menjamin hak masyarakat untuk melakukan pemakaman di tempat pemakaman umum (TPU) dengan upacara pemakaman sesuai adat mereka. Semua itu berpengaruh pada perkembangan komunitas kebatinan akhir-akhir ini.[18]

Perjuangan penganut penghayat untuk mendapat perlindungan hukum sudah dimulai sejak masa Orde Baru, namun baru terwujud pada tahun 2006. Keberhasilan tersebut dipengaruhi oleh perubahan politik yang terjadi pada masa Reformasi.[19] Penerbitan aturan tadi merupakan terobosan dan tonggak untuk kebangkitan kelompok kebatinan di Jawa Barat. Namun, dalam pelaksanaanya di lapangan masih menemui banyak kendala. Penyebabnya antara lain karena masih adanya persepsi masyarakat yang menganggap penghayat sebagai aliran sesat. Nanang, sekretaris umum AKP Cabang Bandung Timur, menjelaskan bahwa aparat pemerintah, dari kabupaten sampai desa, tidak siap menghadapi perubahan aturan ini. Padahal, menurut Nanang bahwa pihaknya di komunitas penghayat telah berupaya mengantisipasi perubahan hukum ini dan bekerja sama dengan pemerintah daerah. Kenyataannya banyak aparat pemerintah yang tidak memahami perubahan tersebut. Lebih ironis lagi, mereka malah mempersilakan para pengikut aliran kebatinan (penghayat) untuk berkonsultasi dengan MUI (Majelis Ulama Indonesia) tentang status keyakinan mereka.[20]

---

18. Wawancara dengan Sigit Widodo, Direktorat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa, Jakarta, 2010.
19. Pada tahun 2006 Departemen Dalam Negeri mengadakan dengar pendapat di DPR dan mengundang Sulistyo Tirtokusumo sebagai Direktur Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Dalam dengar pendapat tersebut Sulistyo berupaya meyakinkan komisi di DPR tentang adanya permasalahan hak sipil pengikut Penghayat yang membutuhkan solusi. Wawancara dengan Sulistyo Tirtokusumo, mantan Direktur Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa, Jakarta, 31 Mei, 2010.
20. Wawancara dengan Nanang, Sekretaris Jendral AkP, Cabang Bandung Timur, Ciparay, 20 Juli 2010.

Penutup

Secara umum diakui bahwa islamisasi di Jawa Barat cukup berhasil, baik di wilayah perkotaan maupun pedesaan. Namun, kita tidak bisa mengabaikan begitu saja adanya gesekan antara muslim modernis dengan kelompok agama lokal. Friksi itu terjadi karena kelompok modernis menekankan ajaran monoteis dan berupaya melakukan pemurnian (purifikasi) ajaran Islam di wilayah ini. Sementara kelompok keyakinan lokal justru meyakini nilai-nilai *karuhun* dan mengajarkan ajaran sinkretis.

Dari perspektif sosial-politik, kekuatan politik selama ini berperan dalam meningkatkan proses islamisasi sekaligus memperlemah pengaruh aliran kebatinan. Keberhasilan Soeharto dalam melemahkan kelompok nasionalis dan membasmi komunis telah menggeser kekuasaan yang lebih mendukung umat Islam. Negara telah memperluas dukungannya terhadap kelompok muslim dan aktivitas dakwahnya. Patronase negara dengan Islam membuyarkan persepsi selama ini tentang Orde Baru yang dianggap anti-Islam (Hefner 1987: 549).

Gerakan dakwah juga diuntungkan dengan adanya pembatasan kegiatan politik di daerah pedesaan. Selain memperkuat proses islamisasi, kebijakan depolitisasi di daerah pedesaan telah melemahkan aliran kebatinan. Seperti dijelaskan Hefner (1987), bahwa kebijakan massa mengambang, secara tidak langsung, ikut memberi jalan bagi meluasnya proses islamisasi kebudayaan dan berakibat pada menurunnya jumlah pengikut aliran kebatinan seperti yang terjadi di wilayah Jawa Barat.

Terkait kondisi ini banyak pengikut aliran kebatinan pindah memeluk Islam. Sebagian karena alasan politik, tetapi kebanyakan karena alasan sosial-budaya dan juga alasan agama. Hal ini semakin melemahkan kekuatan aliran kebatinan yang disebabkan banyak hal, di antaranya: (a) Orang Sunda di daerah pedesaan ingin menjadi bagian dari proses transformasi sosial, di mana umat Islam memainkan peran utama di dalamnya. (b) Orang Sunda di pedesaan ingin menjadi bagian dalam pendidikan modern baik yang diselenggarakan pemerintah maupun oleh ormas Islam yang berkembang pesat sejak tahun 1970-an. Dengan melibatkan diri dalam perubahan ini, orang Sunda di Jawa Barat berharap memiliki kesamaan dengan budaya umum dan gaya hidup yang dipromosikan di seluruh kota dan daerah pedesaan oleh lembaga-lembaga Islam, baik dalam media, tren pakaian *(fashion)* dan lain-lain. (c) Orang Sunda juga berharap agar dapat bersaing di pasar

kerja. Mereka, tidak hanya ingin diakui sebagai tenaga kerja profesional tetapi juga dapat memiliki kesesuaian dengan latar belakang agama dan sosial yang dimiliki masyarakat pada umumnya, yaitu Islam. Hal-hal tersebut berakibat pada semakin melemahnya budaya sinkretis pada pengikut aliran kebatinan, terutama yang ada di daerah pedesaan. Seperti dicatat Geertz (1957), situasi ini berakibat pada menurunnya jumlah anggota aliran kebatinan secara drastis dan semakin menyempitnya basis teritorial budaya mereka.

Namun, perlawanan terhadap aliran kebatinan oleh ormas Islam tidak sepenuhnya menghilangkan kebudayaan sinkretis tersebut. Bukti bahwa mereka tetap ada ditandai dengan tingginya jumlah pernikahan adat yang tidak tercatat di KUA di wilayah Jawa Barat. Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa masyarakat pedesaan masih terus mencari identitas dan keyakinan asli mereka. Pada gilirannya ini menjadi peluang bagi kebangkitan aliran kebatinan. Kebangkitan sinkretisme juga menjadi mungkin jika umat Islam (khususnya kelompok Islam modernis) gagal untuk menjaga keseimbangan kekuatan budaya di antara mereka dan aliran kebatinan. Dengan dikeluarkannya UU 23/2006 yang melindungi hak-hak sipil aliran kebatinan, sangat mungkin kelompok mereka mereorganisasi dan memperkuat kegiatan sosial-budaya mereka untuk mengembangkan identitas mereka sebagai penghayat.

Dengan kebebasan yang ada, Islam memiliki potensi lebih besar untuk terus berkembang karena didukung oleh perkembangan Islam akhir-akhir ini. Namun demikian, aliran kebatinan tetap memiliki kesempatan untuk berkembang juga, setidaknya mereka dapat bertumpu pada kesetiaan para pengikut aliran ini terhadap keyakinan mereka. Namun kebangkitannya tersebut juga sangat bergantung pada bagaimana mereka bisa menyesuaikan ajarannya dengan konteks sekarang. Hal ini penting, karena kondisi sosial-budaya masyarakat sudah berubah secara signifikan. Pada sisi yang lain, masyarakat juga semakin rasional dengan adanya proses modernisasi, pendidikan, dan kemajuan teknologi.

DAFTAR PUSTAKA

Geertz, Clifford
1957 Feb. "Ritual and Social Change: A Javanese Example." *American Anthropologist, New Series*, Vol. 59. No. 1.

Hefner, Robert W.
1987 Aug. “Islamizing Java? Religion and Politics in Rural East Java,” *The Journal of Asian Studies*, Vol. 46. No. 3

Mulder, J.A Niels
1970 Sept. “Aliran Kebatinan as An Expression of Javanese Worldview”. *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 1. No. 2.

Himpunan Peraturan Perundang-undangan yang Berkaitan dengan Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa (Jakarta: Direktorat Jendral Nilai Budaya Seni dan Film, Direktorat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, 2006).

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan (Jakarta: Departemen Dalam Negeri R.I, Direktorat Jendral Administrasi Kependudukan, 2007).

Peraturan Bersama Menteri Dalam Negeri dan Mentri Kebudayaan dan Pariwisata Nomor 43 Tahun 2009 dan Nomor 41 Tahun 2009 Tentang Pedoman Pelayanan Kepada Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa (Jakarta, 2009).

Muslim Etnis dan Muslim Indonesia

Julian Millie

Dari semua perkembangan yang mempengaruhi hubungan antara lokalitas dan Islam di Indonesia, yang paling penting adalah transformasi muslim etnis Hindia Belanda menjadi warga negara Republik Indonesia. Transformasi ini tidak tercapai saat Proklamasi Kemerdekaan Indonesia diumumkan oleh Soekarno pada 1945. Hal tersebut justru terbentuk saat munculnya konsepsi baru mengenai masyarakat dan subjektivitas individu saat merebaknya nasionalisme dan reformasi Islam pada awal abad ke-20. Pokok bahasan bab ini berkaitan dengan transformasi tersebut, lebih khususnya dengan pembentukan kembali praktik ibadah serta makna-makna lokalitas dalam praktik ibadah tersebut. Saya mendekati transformasi tersebut melalui deskripsi tentang perubahan dalam bentuk-bentuk kegiatan ritual yang ditulis oleh penulis Sunda pada 1931. Namun, deskripsi itu (dan uraian ini) tidak menandakan matinya lokalitas. Sebaliknya, deskripsi tersebut mengarahkan perhatian pada kompleksnya subjektivitas Islam yang secara serempak mengakui makna-makna otoritatif yang berlaku dalam konteks yang luas, dari dunia sosial pedesaan hingga konsep umat (bangsa Islam) yang lintas negara. Karena kewarganegaraan beserta bawaannya punya otoritas alami pada masa kini, maka membaca kembali pandangan Raden Satjadibrata menjadi sangat berharga. Pandangannya mengingatkan kita pada perubahan drastis yang dibawa oleh nasionalisme ke dalam kehidupan Islam di Indonesia.

Laporan Satjadibrata

Pada petang hari 27 Juli 1931 Raden Satjadibrata (1886-1970), wartawan dan pengarang Sunda terkemuka pada awal abad ke-20, naik trem dari Meester Cornelis, di Batavia, ke Jalan Kanari, di daerah Salemba. 'Raden' adalah gelar yang dipakai oleh anggota keturunan bangsawan Sunda.[1] Satjadibrata berhak menggunakan gelar tersebut karena kedudukan ayahnya sebagai *Penghulu* Sume-

1. Masyarakat Sunda adalah penduduk terbesar di Provinsi Jawa Barat, Indonesia. Menurut sensus nasional tahun 2000, penduduk di Jawa Barat berjumlah 36 juta jiwa. Sekitar 74 persen dari jumlah tersebut mengaku sebagai orang Sunda. Hal ini membuat orang Sunda sebagai suku bangsa terbesar kedua di Indonesia setelah orang Jawa. Sekitar 98 persen penduduk Jawa Barat mengaku beragama Islam, yang berarti presentasenya lebih tinggi dibanding rata-rata nasional yang mencapai 87 persen (Suryadinata, Arifin dan Ananta 2003).

dang, yaitu kabupaten yang terletak 60 kilometer ke arah timur dari Bandung, kota utama di Jawa Barat. Satjadibrata bekerja di Batavia sebagai penyunting bahasa Sunda di Balai Pustaka, yakni lembaga yang didirikan oleh Pemerintah Kolonial untuk menyediakan bahan bacaan bagi masyarakat pribumi Hindia Belanda. Tugasnya meliputi kegiatan menyunting majalah berbahasa Sunda *Parahiangan*. Malam itu, Satjadibrata hendak menuju ke Gedung Pertemuan, tempat berlangsungnya peringatan hari kelahiran Nabi Muhammad (Arab: *maulid*). Perayaan ini biasa dilangsungkan setiap tahun pada tanggal 12 *Rabi'al-Awwal*.

Perayaan *Maulid* tersebut berlangsung pada masa yang relatif awal dalam perjuangan kemerdekaan yang diupayakan oleh berbagai kelompok etnis yang membentuk masyarakat jajahan Hindia Belanda. Pada 1912 muncul Sarekat Islam, organisasi yang berupaya mengerahkan masyarakat Muslim melalui programnya untuk meningkatkan kesejahteraan eknomi dan sosial bagi masyarakat terjajah di Jawa. Menjelang akhir tahun 1920-an, konfrontasi yang sengit dan rumit akibat kemunculan organisasi tersebut telah menyurut, dan pergerakan kemerdekaan Indonesia baru saja mencuat dalam 'fase yang jelas terartikulasi dan terorganisasi' (Kahin 1952:41). Dalam Sumpah Pemuda tahun 1928, kaum nasionalis muda berkumpul untuk menegaskan komitmen kepada kesatuan baru, yaitu bangsa Indonesia. Sementara Satjadibrata menghadiri acara maulid di Salemba, pemuka gerakan kebangsaan, Soekarno, sedang dipenjara. Garis-garis perjuangan bagi munculnya Republik Indonesia kian tegas terlihat.

Pada perayaan maulid itu, Satjadibrata menyimak pidato dalam bahasa Melayu, yakni bahasa yang muncul sebagai wahana pergaulan masyarakat Hindia Belanda, yang diandalkan oleh para pemuka kaum pergerakan. Dalam laporan yang dia umumkan dalam majalah *Parahiangan*, Satjadibrata mencatat bahwa salah seorang penceramah dalam acara itu adalah orang Jawa yang pernah memimpin Sarekat Islam, yaitu Tjokroaminoto (1882-1934), orator ulung yang menarik perhatian banyak khalayak di seantero Jawa (Ensering 1987:17, Shiraishi 1990: 53). Penceramah lainnya adalah Kasman Singodimedjo (1904-1982), aktivis Muhammadiyah dari Jawa yang ikut serta dalam Sumpah Pemuda. Dia kemudian menjadi anggota Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI). Penceramah ketiga adalah Sayyid Ali Alhabsyi (1870-1968), tokoh Islam keturunan Hadhrami yang tinggal di Batavia.

Menerjemahkan Realitas Baru

Kesan-kesan Satjadibrata malam itu diumumkan sebulan kemudian, dalam bahasa Sunda, dalam majalah *Parahiangan* (Satjadibrata 1931). Kesan-kesan itu mencakup berbagai segi pengalamannya malam itu. Dalam trem, ia menjadi penumpang kelas satu. Dia mencatat bahwa penumpang lain dalam trem itu adalah orang-orang Arab. Kalangan pribumi sesamanya, yang digambarkan oleh Satjadibrata sebagai 'bangsa kita' (Sunda: *bangsa urang*), berdesakan di kelas tiga. Dia mencatat bahwa orang-orang berebut masuk ke aula utama tempat perayaan diselenggarakan. Aula itu tidak dapat menampung semua orang. Dia melihat bus-bus yang diparkir di halaman, yang digunakan untuk mengangkut orang-orang dari luar Batavia. Laporannya mengesankan kebaruan dan ketakjuban mengenai banyak hal yang dia lihat malam itu; acara malam itu tidak seperti perayaan yang biasa diselenggarakan untuk memperingati hari ulang tahun Nabi Muhammad.

Kesan tentang kebaruan dalam laporan itu menyebabkannya seperti terjemahan. Realitas baru dari satu tempat disampaikan dalam istilah-istilah yang mudah dipahami oleh penerima di tempat lainnya. Misalnya, Satjadibrata menjelaskan teknologi dengan cara yang menimbulkan kesan bahwa para pembaca dari kalangan Sunda tidak mengetahui teknologi tersebut. Hal ini membebani bahasa Sundanya, terutama menyangkut pengeras suara. Apa yang dapat dipastikan sebagai mikrofon digambarkan oleh Satjadibrata dengan kata Inggris '*loudspeaker*'. Dia menulis, "Di atas meja panitia ada 'loudspeaker' (alat untuk memperkeras suara) yang dihubungkan dengan dua alat di sisi kanan dan kiri ruangan, sehingga suara bisa lebih jelas terdengar bagi yang jauh" (Satjadibrata 1931:519).[2] Saat itu alat-alat yang kini sudah menjadi pemandangan biasa itu harus dijelaskan kepada para pembaca Sunda.

Satjadibrata juga menerjemahkan beragam kelompok yang menghadiri acara itu dalam arti membuat gambaran mengenai kesatuan yang sedang timbul. Secara tersirat, itulah publik baru bagi para pembaca Sunda. Misalnya, Satjadibrata menyampaikan keharuannya yang tajam mengenai perbedaan etnis; saat dia duduk bersama kawan-kawannya, yang tiga di antaranya menempati dua kursi, mereka merasa bahwa

2. Teks bahasa Sunda: *Dina lebah medja komiteu aja "loudspeaker" (pakakas paranti ngabedaskeun sora) disamboengkeun kana doea parabot noe aja di sisi balandongan kentja-katoehoe, soepaja sora tambah terang kadengena ka noe djaoeh.*

mereka "diapit oleh abang-abang" (*dihapit ku abang-abang*) (Satjadibrata 1931:519).[3] Kelompok sosial yang beragam dihadirkan; Satjadibrata mengamati bahwa malam itu acara dimulai dengan arak-arakan anak sekolah yang membawa obor. Ia pun menyebutkan pihak-pihak yang bergabung untuk mendukung acara tersebut, termasuk orang-orang kaya dari kalangan Arab dan Salim Basalamah, yang menyediakan minuman ringan. *Radio Holland* menyediakan pengeras suara.

Dengan amatan tersebut, Satjadibrata menggambarkan "komunitas dalam keanoniman" yang menurut Anderson merupakan ciri bangsa modern: kaum yang dapat dikenali terbentuk dari massa yang tidak saling berhubungan dan tidak saling kenal (Anderson, 1983:28-40). Hal ini, misalnya, terekam dari pidato Tjokroaminoto yang mencoba menenangkan reaksi umat Islam atas "hujatan terhadap nabi" yang waktu itu dilakukan oleh Hoa Kiaw dari Surabaya dan J.J. ten Berge. Hal-ihwal ini barangkali baru diketahui oleh Satjadibrata, tetapi dalam pidato Tjokroaminoto tersirat bahwa hal-ihwal itu merupakan rongrongan terhadap kelompok yang di dalamnya Satjadibrata menjadi anggotanya, meski rongrongan itu terjadi di wilayah etnis lain (Jawa). Dengan menulis dan mengumumkan laporannya, Satjadibrata memainkan perannya dalam upaya menciptakan komunitas ini, yakni dengan menerjemahkan dari bahasa Melayu, yang kemudian segera menjadi bahasa bangsa Indonesia yang modern, ke dalam bahasa Sunda, yaitu bahasa suku bangsa yang lama.

Aura baru ini menyiratkan putusnya hubungan dengan masa lalu. Acara agama seperti *maulid* menjadi ajang untuk berpartisipasi dalam masyarakat baru. Namun, penjelasan tersebut belum cukup. Keadaan dan bentuk perayaan acara-acara Islam tentu saja berkembang sesuai dengan perubahan di dalam realitas sosial yang lebih luas. Dengan demikian, tidak terlalu mengejutkan gerakan kaum nasionalis akan merebut wewenang perayaan agama. Tetapi kita harus berhati-hati pada makna-makna baru Islam yang menghablur dalam penyerobotan itu.

Maulid dan Masa Lalu Etnis

Laporan Satjidibrata menyampaikan kesan bahwa itulah cara baru merayakan *maulid*. Barangkali dia sudah terbiasa dengan berbagai cara

3. Dalam bahasa Sunda, kata abang merujuk kepada kaum lelaki Betawi yang berbahasa Melayu (Satjadibrata 2005:35).

merayakan *maulid*, karena pada awal abad ke-20 Jawa Barat adalah wilayah tempat berdiamnya masyarakat yang pandangannya mengenai hal-ihwal demikian cukup beragam. Meski demikian, buat sebagian besar orang, satu-satunya konteks supra-lokal yang diacu dalam perayaan-perayaan itu adalah dunia Nabi Muhammad beserta warisannya. Selain itu, perayaan keagamaaan mencakup upaya mengindahkan tindak-tanduk, ucapan, dan tata cara yang diturunkan dari leluhur. Kegiatan ini bisa meliputi kebersamaan sesuai dengan tradisi rumah tangga, pembacaan teks untuk menyatakan rasa syukur dan permohonan, menempatkan pertunjukan untuk memuji Nabi Muhammad, serta ritual sajen dan ziarah.

Tradisi perayaan dan peringatan seperti itu menghasilkan sumber daya yang sangat besar bagi budaya Islam dalam kehidupan banyak suku bangsa di Indonesia. Himpunan naskah berbahasa Indonesia, misalnya, mengandung banyak contoh tradisi tekstual untuk memperingati riwayat Rasul dan peristiwa-peristiwa lain dalam kalender Islam.[4] Kesemua naskah itu, yang sebagian besar merupakan terjemahan dari naskah asli yang ditulis oleh para pengarang di Tanah Arab atau Persia, mengacu kepada tradisi ritual yang dengannya kearifan lokal memungkinkan orang membentuk konteks yang bermakna untuk perayaannya.

Lain halnya dengan perayaan *maulid* yang digambarkan oleh Satjadibrata. Perbedaannya dengan tradisi perayaan sebelumnya terletak pada perubahan politik dan sosial yang mempengaruhi masyarakat Islam Hindia Belanda. Dalam kajiannya yang berpengaruh mengenai perkembangan serupa di Dataran Tinggi Gayo, Bowen mencatat bahwa bagi kaum pergerakan kebangsaan 'unsur paling menarik' dalam modernisme Islam adalah pandangannya yang mengarah ke luar, ke dalam mode-mode baru di bidang pendidikan, tulisan, dan penemuan serta pesannya yang supraetnis dan universal yang mengikat keanggotan masyarakat Islam yang menggantikan ikatan keluarga dan desa' (Bowen, 1993:35). Pada 1931 'pandangan ke luar' ini menentukan bahwa konteks perayaan bisa menjadi momen untuk menegaskan makna-makna yang relevan pada perjuangan politik. Di bawah ini adalah ringkasan Satjadibrata atas pidato Kasman Singodimedjo:

4. Teks kisahan yang digunakan untuk perayaan Islam oleh orang Indonesia membentuk korpus yang menakjubkan. Penelitian mengenai kisahan yang berhubungan dengan ritual Islam meliputi karya Arps (1992) Pijper (1934), Van de Meij (2002) serta Millie (2009).

> “Tuan [*juragan*] Kasman menceritakan kisah Nabi Muhammad SAW dari masa ia dilahirkan hingga ia menjalankan peran kenabian. Nabi lahir pada zaman *jahiliah*, yaitu masa ketika orang saling memeras dan mempermalukan. Tidak ada aturan. Sang Nabi diperlakukan sebagai musuh kaum Quraish, yang sangat kuat, tetapi karena ketabahannya, Nabi tetap teguh hingga masa hijrahnya dari Mekah ke Madinah.” (Satjadibrata 1931:520).

Dalam pembacaan Kasman, ketundukan adalah unsur relevan dari riwayat Nabi. Tema ini memungkinkan Kasman untuk mengungkap ketundukan yang dialami masyarakat Islam Indonesia pada 1931. Hal ini memperlihatkan inferioritasnya di bidang politik dan ekonomi; mayoritas muslim diperbudak oleh minoritas nasrani. Dari posisi yang ditaklukkan, figur Sang Nabi yang menyendiri dan yang berhadapan dengan kekuatan kaum *jahiliah* menjadi unsur yang menggugah dari *maulid*. Kasman, yang dua kali dibui di bawah rezim Soekarno karena dianggap melakukan subversi (Noer, 1987:265-266), mengulangi analogi ini secara lebih rinci dalam refleksinya di penjara, yang diterbitkan setelah ia dibebaskan dari penjara pada 1966 oleh pemerintah Orde Baru. Dalam refleksinya, analogi ini diterapkan pada konteks yang berbeda. Dalam uraian yang penuh dengan antusiasme terhadap rezim politik yang baru, dia menggambarkan Islam sebagai *orde baru* yang kekal, yang terus-menerus memberontak terhadap *orde lama*. Menurut Singodimedjo, tibanya Orde Baru yang menggantikan rezim Soekarno itu sejalan dengan tibanya Nabi Muhammad pada masa *jahiliah,* yaitu pada abad ke-7 di Tanah Arab (Singodimedjo 1969:194-195).

Pertautan tersebut menjadikan tradisi perayaan itu penting bagi pengembangan agenda kaum pergerakan. Dengan demikian, perayaan itu mulai mengambil bentuk dan cara rapat umum. Perayaan *Maulid* dapat membangkitkan orang banyak sehingga keluar dari rumah dan berkumpul di tempat umum. Karena itu, tidak mengherankan bila pada periode sebelum Revolusi Kemerdekaan, rapat umum menjadi acara yang tepat untuk menyiarkan agenda kaum pergerakan. Bersama dengan koran, rapat umum menjadi medium paling efektif untuk meluaskan gerakan kebangsaan Indonesia (Shiraishi, 1990:49).

Itulah yang berlangsung di seantero Hindia Belanda. Bowen menggambarkan perayaan tahunan yang diselenggarakan pada tahun yang sama (1931) di daerah Gayo, Sumatra Utara. Perayaan tersebut memperlihatkan gabungan “emblem dan retorika kebangsaan, reformasi

agama dan sosial, kemajuan pendidikan dan ekonomi" (Bowen 1991: 100). Sebagai pegawai kolonial Belanda, Pijper menjadi saksi mata atas sejumlah perayaan *mi'raj* di Jawa Barat sebelum 1934. Dia mencatat bahwa saat Muhammadiyah, organisasi Islam yang berorientasi pada reformasi, menyelenggarakan perayaan *mi'raj*, "... diselenggarakanlah pidato-pidato yang berisi *mi'raj* sebagai titik berangkat, tetapi terlepas dari kepentingan yang lebih luas. Pidato tersebut sering disajikan sebagai ekspresi agama secara umum, begitu pula pertimbangan pendidikan, sejarah, dan penjelasan mengenai Islam; pada beberapa acara, di luar cita-cita agama, cita-cita politik Islam juga tersentuh" (Pijper, 1934:147).

Era rapat umum kaum pergerakan segera berlalu, dan pada tahun-tahun selanjutnya timbullah geliat lain menyangkut nilai ikonik perayaan keagamaan. Ketika pemerintah Orde Baru memanfaatkan nilai ini, misalnya, hal itu bukanlah ungkapan ketundukan, melainkan cara menggalang dan memperkuat *status quo* di bidang politik dan sosial. Upaya konsolidasi ini dapat dibaca dalam warisan tertulis dari pemerintah Orde Baru; pengumuman kebijakan dan amanat kepada bangsa dari Soeharto dan pejabat pemerintah lainnya disampaikan pada hari-hari perayaan keagamaan, kemudian dicetak oleh percetakan negara untuk disebarluaskan.[5] Pidato-pidato ini menyajikan daftar sasaran dan tujuan kebijakan pemerintah: ancaman komunisme, stabilitas nasional, tuntutan pembangunan, dan sebagainya.

Keterbelakangan Masyarakat Lokal

Lokalitas Islam tidaklah mati. Laporan Satjadibrata tidak menandakan bahwa masyarakat berhenti mengikuti model dan cita-cita yang diwarisi dari para leluhur. Mereka masih mengikutinya hingga kini. Bedanya, mungkin cara-cara lama ditinjau secara kurang memadai dalam perbandingannya dengan cara-cara baru. Tidak memadainya tinjauan ini tidak hanya disebabkan oleh munculnya cara hidup yang baru seperti yang disebutkan di atas. Hal itu juga menggambarkan pandangan yang sangat maju terhadap keterbelakangan yang terkandung dalam tradisi yang sudah mapan. Kaum modernis dari masa sebelum merdeka mengecam tradisi lokal menyangkut perayaan keagamaan

5. Contohnya terdapat dalam pidato Soeharto (1969, 1970).

bahkan sebelum 1931. Bagi mereka, menghentikan cengkeraman peribadatan yang menyimpang warisan masa lalu terpaut erat dengan perjuangan mencapai kemajuan sosial masyarakat Hindia Belanda. Pembentukan negara merdeka memungkinkan masyarakat Hindia Belanda mandiri sebagai warga merdeka dari negara berdaulat di antara warga negara-negara lainnya di dunia. Di samping prioritas ini, aroma keterbelakangan yang berasal dari adat kebiasaan masyarakat lokal itu tidak dikehendaki.

Sarekat Islam (SI) menyerukan kritik emansipatoris terhadap perayaan ritual, menentang bentuk-bentuk agama-budaya yang muncul sebagai tanda-tanda masyarakat hierarkis. Pada kongres SI tahun 1916, seorang pembicara dari Tatar Sunda menyatakan, "Mari kita hapuskan kewajiban-kewajiban kita [kepada kaum elite], yaitu iuran untuk hajat besar oleh petani yang jauh melampaui kemampuan mereka [...] Sebab, selama rakyat bersedia merendahkan diri untuk diperlakukan seperti budak, kita tidak dapat berbicara soal kemajuan. Ketundukan yang merendahkan diri ini tidak berasal dari Islam." (Williams, 1990:121, lihat juga Shiraishi, 1990).

Gugatan tersebut tidak menyebabkan tradisi yang telah berurat-berakar itu menghilang. Perayaan seperti *maulid* kini masih diselenggarakan dalam kerangka ritual yang dimaksudkan bukan hanya untuk mengagungkan Nabi Muhammad, melainkan juga untuk menghormati arwah leluhur, meneguhkan ikatan kekeluargaan melalui kehadiran bersama, dan menekankan integritas ikatan kekeluargaan dan kemasyarakatan melalui keberlanjutan tindak ritual. Makanan sering memainkan peran penting dalam kerangka ini. Namun, walaupun ada keberlanjutan, lokalitas itu tidak sama pada masa setelah kemerdekaan. Bentuk-bentuk konvensi lokal yang bernafaskan Islam ini tidak berdaya dan tidak bergengsi jika dibandingkan dengan apropriasi yang digambarkan di atas. Ward Keeler (1998) mengamati bahwa penduduk desa di Jawa lebih suka mendengarkan dakwah dalam bahasa nasional daripada mendengar dakwah dalam bahasa Jawa, meskipun menyimak dakwah dalam bahasa Jawa lebih menarik. Alasannya, pada hemat mereka, ukuran nasional sangat menekankan kekuasaan dan peluang yang tidak bisa dilakukan dalam bahasa Jawa (lihat Millie, 2013 untuk contoh dalam bahasa Sunda). Menurut tinjauan Susan Brenner (1996), para pemudi muslim era 1990-an beranggapan bahwa mengenakan jilbab adalah langkah modern yang membedakan diri mereka dari ibu dan nenek mereka yang kurang mengetahuinya.

Lokalitas Dewasa Ini

Momen yang ditangkap oleh Satjadibrata telah berlalu. Kebangsaan bukan lagi hal baru. Ada transformasi berikutnya yang harus kita perhatikan untuk mempertimbangkan lokalitas Islam. Muslim tahun 1931, misalnya, kiranya tidak memperkirakan bahwa pemerintah negara merdeka akan menyediakan begitu banyak sumber daya demi kepentingan Islam melalui Departmen Agama dan organisasi lainnya, yang menunjukkan pengesahan birokratis atas warga Indonesia sebagai muslim. Mereka juga tidak memperkirakan bahwa konsepsi modernitas muslim, yang dibentuk oleh model global dan domestik, akan sangat bersaing dengan konsepsi lainnya mengenai subjektivitas modern. Mereka pun tidak memperkirakan perkembangan agama dan kebudayaan yang menganggap budaya Islam mendorong sikap "beralih ke diri" (*turn to the self*) dalam bentuk-bentuk modernitas yang konsumtif. Mereka tidak memperkirakan berkembangnya begitu banyak gaya dan bentuk mediasi serta partisipasi Islam, dan hubungannya dengan jejaring konsumsi.

Meski demikian, momen sejarah yang dicatat oleh Satjadibrata tetap penting sehubungan dengan implikasinya bagi Islam dan lokalitas. Laporannya menciptakan geografi mengenai dua ruang berbeda yang masih diisi oleh muslim hingga kini. Yang pertama adalah ruang tradisi yang telah berurat-berakar, sedangkan yang kedua adalah ruang tempat umat Islam mempertahankan kesadaran reflektif mengenai peran mereka sebagai warga di dunia yang tengah berubah (pandangan agama yang "rasional, sadar diri, dan canggih", mengutip komentar Geertz (1973:171) atas Weber). Yang pertama adalah ruang ketundukan kepada masyarakat lokal, sementara yang lainnya menekankan ruang yang lebih lapang tempat adanya peluang dan kemungkinan lebih luas yang ditawarkan oleh kebangsaan. Yang pertama adalah ruang tempat adat warisan leluhur terasa bermakna, yang lainnya adalah ruang kemajuan yang melampaui masa lalu leluhur. Yang pertama adalah ruang desa dan pemakaman, sementara yang lainnya adalah ruang kampus, parlemen, dan teknologi. Yang pertama adalah ruang bahasa daerah, yang sangat rukun, saling mengenal, akrab, sementara yang lainnya adalah ruang tempat adanya ikatan formal kewargaan. Laporan Satjadibrata pada 1931 adalah pengakuan awal atas kontras-kontras tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

Anderson, Benedict
1983, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
Arps, Bernard
1992, *Tembang in Two Traditions: Performance and Interpretation of Javanese Literature*. London: School of Oriental and African Studies.
Bowen, John
1991 *Sumatran Politics and Poetics: Gayo History*. New Haven: Yale.
1993 *Muslims Through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*. New Jersey: Princeton University Press.
Brenner, S
1996 "Reconstructing self and society: Javanese Muslim Women and The veil". *American Ethnologist* 23(4): 673–697.
Ensering, Else
1987, "Afdeeling B of Sarekat Islam: A Rebellious Islamic Movement", in *Studies on Islam: Occasional Paper No. 22*, Centre for Southeast Asian Studies/James Cook University of North Queensland, pp. 15-32.
Geertz, Clifford
1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays by Clifford Geertz*. New York: Basic Books.
Keeler, Ward
1998. 'Style and Authority in Javanese Moslem Sermons', *The Australian Journal of Anthropology* 9:2, 163-178.
Kahin, George McTurnan
1952, *Nationalism and Revolution in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.
Millie, Julian
2009, *Splashed by the Saint: Ritual Reading and Islamic Sanctity in West Java*. Leiden: KITLV Press [Verhandelingen 262.]
2012 "The languages of preaching: Code selection in Sundanese Islamic oratory, West Java", *The Australian Journal of Anthropology* 23:378–396.
Noer, Deliar
1987. *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*. Jakarta: Grafiti Pers.
Pijper, G.F.,
1934, *Fragmenta Islamica; studiën over het islamisme in Nederlandsch-*

Indië. Leiden: Brill.
Satjadibrata, R.
1931, "Moeloed Nabi", *Parahiangan*, 3rd Year, No. 32, 519-520
- 2005, *Kamus Basa Sunda*. Bandung: Kiblat.
Shiraishi, Takashi
1990, *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912-1926*. Ithaca: Cornell [Asia East by South.]
Singodimedjo, Kasman
1969, *Renungan dari Tahanan*. Jakarta: Tintamas.
Soeharto
1969, *Sambutan Presiden Soeharto pada peringatan maulud nabi besar Muhammad s.a.w.* Departemen Penerangan R.I. [Seri amanat 18)
1970, *Idul Adha Lambang Persatuan, Ibadah Qurban, Motor Pembangunan* Direktorat Penerangan Agama
Suryadinata, Leo, Evi Nurvidya Arifin and Aris Ananta
2003 *Indonesia's population; Ethnicity and Religion in A Changing Political Landscape*. Singapore: ISIS.
Van der Meij, Th. C.
2002 *Puspakrema: A Javanese Romance from Lombok*. Leiden: Research School of Asian, African, and Amerindian Studies.
Williams, Michael Charles
1990. *Communism, Religion and Revolt in Banten*. Athens: Ohio University.

Konseptualisasi Islam-Sunda dalam Perbincangan

Neneng Kh Lahpan

Anéh mun aya Urang Sunda lain Islam[1]
–ungkapan umum di kalangan orang Sunda

Pendahuluan

Di sebuah kampung di Garut, sekelompok tukang ojeg mendengar kabar tentang adanya proses kristenisasi yang terjadi di kampung tersebut. Meskipun mereka mengaku bukan muslim yang taat, seperti tidak melaksanakan salat lima waktu, tapi informasi ini membuat rasa solidaritas mereka sebagai Muslim bangkit. Mereka tersinggung dan marah. Mereka beramai-ramai hendak membela agama yang mereka yakini. Demikian ilustrasi sederhana sebuah komunitas kecil dalam merespon persoalan terkait identitas keagamaan mereka. Tulisan ini hendak menggambarkan bagaimana wacana identitas Islam-Sunda yang dianggap melekat dalam diri orang Sunda menemukan berbagai kompleksitasnya dalam realitas sosial masyarakat Sunda kontemporer pasca Orde Baru. Isu Islam-Sunda yang diyakini telah muncul sejak tahun 1960-an dianggap menemukan kembali relevansinya dalam konteks kekinian di era otonomi daerah ketika kebanggaan etnisitas menjadi wacana propaganda baru dalam menemukan apa yang disebut 'orisinalitas' dan 'identitas' kelokalan.

Dalam memahami situasi kontemporer terkait pemahaman wacana Islam-Sunda yang merebak didiskusikan di kalangan akademik dan elit Sunda belakangan ini adalah yang penting untuk menelaah bagaimana ide-ide, representasi, konsep, dan penafsiran wacana Islam-Sunda tersebut terbentuk dalam proses historis masyarakat Sunda yang panjang.

Sejumlah akademisi di Jawa Barat telah mengemukakan sejumlah argumen tentang lekatnya pertemuan Islam-Sunda yang telah berlangsung berabad-abad lamanya yang telah menghasilkan sejumlah representasi dan negosiasi yang kompleks (Wildan 2005; Nurrohman 2009; Kahmad 2009; Bisri et al 2005; Ekadjati 2005). Pada tingkatan tertentu, interaksi yang intensif antara Islam dan Sunda inilah yang dijadikan tolak ukur dalam mengidentifikasi identitas keagamaan menjadi identitas etnis bagi orang Sunda seperti yang diekspresikan dalam ungkapan di atas. Pemahaman inilah yang kemudian melahirkan ekspresi yang

1. "Aneh kalau ada orang Sunda bukan Muslim".

khas di kalangan masyarakat Sunda yang muncul pada tahun 1960-an, yang diungkapkan oleh tokoh Islam terkemuka di Jawa Barat saat itu, Endang Saifuddin Anshori: "Islam itu Sunda, Sunda itu Islam".[2] Pernyataan ini memiliki kesinambungan dengan ekspresi keislaman dalam konteks masyarakat Indonesia yang lebih luas bahwa bagi sebagian besar kaum muslim identitas keagamaan itu menjadi penanda yang utama ketimbang aspek lain seperti nasionalitas dan etnisitas (CRCS Yogyakarta via Hasan & Abubakar 2011: 94).

Untuk menopang fenomena mutakhir ini, tulisan ini akan menelaah lebih lanjut diskusi bagaimana wacana Islam-Sunda dihasilkan dari proses panjang pengobjekan orang Sunda oleh realitas sosial dan politik yang mereka miliki. Selanjutnya, diksusi ini akan diikuti oleh diskusi dalam konteks kekinian yang berlangsung di kalangan akademisi maupun publik Sunda secara umum dalam situasi kontemporer.

Islam-Sunda dan Produksi Lokalitas

Berbeda dengan tren global yang menempatkan 'ketakterbatasan' *(bordernessless)* sebagai ciri utama dari sebuah masyarakat global, Indonesia memperlihatkan situasi yang ambigu, paradoks, dan kompleks terkait isu relasi dan interaksi lokal dan global. Sebagaimana dikemukakan Appadurai (1996) bahwa dalam konteks global produksi lokalitas itu merupakan "*deterritorialized* (Deluze and Guattari 1987), *diasporic, and transnational*" (hlm.188), yakni situasi yang melampui batas teritori, menyebar dan lintas bangsa. Dalam konteks ini, Indonesia menghadapi sebuah era baru di mana lokalitas direproduksi dalam bentuk-bentuk identitas simbolik yang baru, yang bahkan telah melahirkan berbagai konflik etnik yang memperihatinkan di berbagai wilayah di Indonesia (lihat Mudzakkir 2008).

2. Dalam sejarahnya yang panjang, sejak masa kolonial, merupakan hal yang lumrah di kalangan masyarakat Sunda untuk membedakan identitas etnik mereka dari yang lainnya berdasarkan agama, ras, dan tingkat kesejahteraan ekonimi, seperti tampak dalam penggunaan istilah pribumi dan nonpribumi. Di masa lalu, ini merupakan salah satu cara yang dilakukan oleh kaum pribumi untuk membedakan mereka dari kaum kolonial sebagai strategi perlawanan. Mereka mengidentifikasi kaum kolonial itu sebagai 'kaum kafir'. Identifikasi agama ini merupakan cara yang efektif untuk memobilisasi massa untuk melawan kolonialisme. Contoh penggunaan istilah pribumi dan nonpribumi, lihat Hadad 1998. Ungkapan umum sebagaimana dikutip di atas juga dicatat dalam artikel Kahmad (2009).

Situasi ini terutama didorong oleh perubahan politik yang besar pasca-1998. Era pasca Reformasi telah mendorong pergeseran-pergeseran yang krusial dalam relasi kekuasaan yang telah mempengaruhi berbagai perubahan dalam praktik-praktik sosial-budaya di berbagai wilayah Indonesia. Pada era ini, desentralisasi dan otonomi daerah menjadi perhatian utama sekaligus menjadi momen reproduksi dan relokasi subjek-subjek lokal ke dalam bentuk-bentuk relasi kuasa yang baru.

Pada tingkatan tertentu, otonomi daerah telah membuka berbagai ruang kemungkinan untuk mengekspresikan berbagai hal, untuk menyuarakan kebebasan yang telah dibungkam dalam waktu yang panjang, tetapi pada saat yang sama telah melahirkan bentuk-bentuk baru dari ketidakstabilan, keresahan, ketakutan, ketakpastian, dan ketegangan-ketegangan sosial. Hal ini disebabkan karena dominasi politik yang terjadi pada masa sebelumnya, seperti dikemukakan Mudzakkir "…ruang publik telah sepenuhnya didominasi oleh penguasa dengan meredam berbagai kategori identitas yang berbeda di antara masyarakat ke dalam satu kategori …" (2008:3), yakni melalui rezim otoriterian. Inilah sebuah momen ketika pengetahuan lokal telah menemukan lebih banyak ruang untuk memproduksi dan mereproduksi lokalitas (Appadurai 1996). Dalam konteks ini Appadurai mendefinisikan lokalitas sebagai "*…a complex phenomenological quality, constituted by a series of links between the sense of sosial immediacy, the technologies of interactivity, and the relativity of contexts*" (hlm.178).[3] Konsep ini telah memperlihatkan relevansinya dalam konteks terjadinya reproduksi identitas lokal di Indonesia ketika perlintasan lokal-nasional-global tak terhindarkan.

Dalam konteks produksi subjek lokal, titik temu perayaan lokalitas di Jawa Barat telah muncul dalam perayaan kembali identitas Islam-Sunda di kalangan elit, akademisi, dan masyarakat luas. Dalam kaitan ini, reproduksi identitas Islam-Sunda dapat dilihat sebagai sebuah cara "*to embody lokality as well as to locate bodies in sosially and spatially defined communities*" (Appadurai, 1996: 179), untuk menempatkan lokalitas dan berbagai lembaga dalam komunitas yang didefinisikan secara sosial dan spasial. Meskipun Islam-Sunda telah diterima, diinternalisasi, dan dipraktikkan secara luas, kompleks dan dalam berbagai bentuk prak-

4. "Sebuah kualitas fenomenologis yang kompleks, yang terbentuk dari serangkaian hubungan antara pengertian kerekatan sosial, teknologi interaktivitas, dan kesementaraan konteks".

tik-praktik budaya dalam waktu lama, saat ini adalah sebuah momen ketika kebutuhan untuk mereproduksi dan merekonstruksi wacana tersebut sangat diinginkan di kalangan masyarakat Sunda sebagai respon atas perubahan-perubahan sosial yang terjadi di sekelilingnya.

Islam-Sunda: Sebuah Proses Sejarah

Islam-Sunda mengacu kepada dua aspek utama identitas orang Sunda, yakni 'kasundaan" dan 'kaislaman' yang telah secara luas di-diskusikan belakangan ini di kalangan akademisi di Jawa Barat (lihat di antaranya Bisri, dkk 2005; Kurnia 2007; Rosidi 2005; Jusuf, Bainur & Setiawan 2011). Rosidi (2005) menegaskan bahwa momen munculnya *statement* penyatuan Islam-Sunda: "Islam itu Sunda dan Sunda itu Islam", pertama kali diungkapkan oleh Endang Saefudin Anshori, seorang tokoh Islam, dalam sebuah acara *Riungan Masyarakat Sunda* di Bandung, tahun 1967. Namun demikian, menurut Rosidi seperti dikutip Safe'i (2005: 139), statemen tersebut digunakan sebagai strategi kultural untuk melawan ideologi komunisme pada saat itu. Artinya, ada sebuah konteks yang melahirkan pernyataan tersebut, yakni sebuah peristiwa historis dan ada tujuan tertentu ketika stateman ini diungkapkan oleh Anshori sebagai tokoh Islam terkemuka yang memiliki misi dakwah sebagai tujuan utamanya. Maka, *statement* ini dapat dibaca sebagai *statement* yang bersifat politis untuk menempatkan Sunda dalam koridor Islam, dan bukan agama lain.

Adalah hal yang menarik untuk dicatat saat Rosidi (2005) menjelaskan hubungan Islam dan Sunda yang ditelaahnya melalui peribahasa Sunda. Dari 500 peribahasa yang ditelitinya, Rosidi menemukan hanya terdapat 16 peribahasa, atau kurang dari 4 persen, yang dianggap 'islami' atau menggunakan kosakata Islam. Namun demikian, ia kemudian membuat generalisasi bahwa meskipun hanya sedikit peribahasa yang menggunakan kosakata Islam, makna dan pesan dari peribahasa-peribahasa yang lain dapat dikategorikan sebagai Islami karena adanya kesamaan nilai antara peribahasa Sunda tersebut dengan Islam. Ia pun sampai pada kesimpulan yang sama dengan Anshori: "Dengan demikian, pendapat yang pernah dikemukakan oleh almarhum Endang Saefuddin Anshori, M.A. bahwa 'Islam téh Sunda, Sunda téh Islam' tidaklah bertentangan dengan pengamatan (saya) terhadap peribahasa Sunda" (hlm. 14).

Metode Rosidi dalam menafsirkan peribahasa-peribahasa itu penting untuk didiskusikan di sini. Dalam hal ini, ia berusaha menegosiasikan wacana *mainstream* Islam-Sunda ketika ia secara sadar melihat adanya dua kategori: Islam dan Sunda. Saat ia menyatakan bahwa hanya ada sedikit peribahasa yang menggunakan kosakata Islam ia hendak menunjukkan bahwa simbol-simbol bahasa Sunda lebih dominan. Mengingat posisinya sebagai tokoh Sunda yang terpenting saat ini, ia harus menunjukkan simbol-simbol penting dalam kebudayaan Sunda beserta keunggulannya, seperti terlihat dalam karya-karya masa lalu. Akan tetapi, pada saat yang sama ia menjustifikasi argumen yang bertentangan dengan membuat generalisasi bahwa Sunda itu Islami karena nilai-nilai dan makna yang terkandung di dalam peribahasa-peribahasa itu memiliki kesamaan nilai dengan Islam. Dalam kaitan dengan ini, tentu saja nilai-nilai universal itu dapat ditemukan dalam berbagai budaya dan agama lain, baik yang terkandung dalam Islam maupun Sunda. Karenanya, komunitas lain juga dapat mengklaim hal yang sama bahwa nilai-nilai Islam itu sesuai dengan nilai-nilai budaya mereka, seperti masyarakat Padang, Betawi, Jawa dan lain-lain. Ini berarti bahwa dalam konteks ini Rosidi memposisikan dirinya untuk mengikuti wacana *mainstream* Islam-Sunda yang tren belakangan ini dengan mengikuti gagasan penyatuan kedua nilai tersebut. Dengan menyatakan ini, ia berusaha mengkontekstualkan dirinya dalam era yang baru dalam perbincangan identitas kultural Islam-Sunda.

Hal yang juga penting untuk dicatat adalah bahwa *statement* Anshori di atas menjadi titik pijak bagi sebagian besar tulisan yang terkumpul dalam buku *Pergumulan Islam dengan Budaya Lokal di Tatar Pasundan* (2005). Tulisan-tulisan tersebut berasal dari sebuah *workshop* tentang penelitian Islam-Sunda yang diselenggarakan oleh UIN (Universitas Islam Negeri) Bandung tahun 2003. Hasilnya, hampir semua tulisan memiliki kesimpulan yang sama terkait relasi Islam-Sunda yang menempatkan Islam dan Sunda sebagai sebuah kesatuan. Kesimpulan yang sejenis juga diperoleh dari *International Roundtable Discussion on Islamic Thought and Sundanese Values* pada tahun 2009 yang diselenggarakan di kampus yang sama.

Terkait dengan hal itu, mengambil contoh dalam seni pertunjukan, percampuran praktik-praktik Islam dan Sunda muncul dalam berbagai bentuk kesenian. Lagu pembuka dalam pertunjukan merupakan contoh yang paling menonjol seperti yang dapat ditemukan dalam pantun Sunda, tarian, *jangjawokan* dan ritual lainnya yang memadukan penye-

butan nama Tuhan, para nabi, para wali, sekaligus diikuti dengan penyebutan dewa-dewi dan para leluhur orang Sunda (lihat Rosidi 2005).

Lagu pembuka, yang memiliki kemiripan dengan *tawasul* dalam ritual Islam tradisional, merupakan lagu wajib yang harus dinyanyikan dalam setiap seni pertunjukan tradisional.[4] Contoh adanya pengaruh Islam dalam lagu pembuka dapat ditemukan dalam lagu berjudul *kembang gadung*.[5] Tidak hanya digunakan untuk ritual yang sakral, lagu pembuka yang wajib ini juga digunakan dalam pertunjukan yang bersifat profan, seperti *bajidoran*. Bajidoran dianggap sebagai tarian pergaulan di kalangan muda maupun orang tua dalam masyarakat Sunda tradisional. *Nyawer*, minum-minuman, dan perkelahian untuk memperebutkan *ronggeng* merupakan hal yang umum ditemui dalam *bajidoran*. Selain itu, tak jarang *ronggeng* juga menerima stereotip negatif seperti pelacur, mengingat adanya perebutan penari bajidoran yang menjadi primadona oleh para lelaki yang sudah beristri yang tak jarang merusak hubungan rumah tangga yang bersangkutan. Namun demikian, dalam pertunjukan ini menyanyikan lagu pembuka "*kembang gadung*" merupakan sebuah keharusan. Dalam kebanyakan seni pertunjukan tradisional, "*kembang gadung*" dianggap sakral. Bahkan, dalam sejumlah pertunjukan ada ritual khusus seperti membakar kemenyan dan membaca mantra oleh seorang tetua sebelum lagu tersebut dinyanyikan.[6] Berikut contoh lagu "*kembang gadung*":

Bismilah bubuka lagu	Bismilah lagu pembuka
muji sukur ka Hyang Agung	memanjat sukur kepada Tuhan yang Agung
sumembah ka sang karuhun	menyampaikan sembah kepada leluhur
sumujud ka Batara Agung	bersujud kepada Batara Agung
neda widi neda amit	memohon izin
ka Gusti Nu Maha Suci	kepada Tuhan yang Maha Suci

4. *Tawasul* adalah permohonan melalui perantara, seperti nabi, wali, orang saleh, atau individu-individu lainnya. Untuk informasi lebih lanjut mengenai *tawasul* lihat Millie (2008, 2009).
5. 'Kembang gadung' adalah penamaan sejenis bunga dalam bahasa Sunda yang dapat dimakan tetapi harus sangat hati-hati dalam memprosesnya karena mengandung racun yang berbahaya. Akan tetapi, penduduk desa telah terbiasa memasak makanan ini.
6. Informasi lebih lanjut mengenai bajidoran lihat Herdiani (2003), Caturwati (2006), Wikagoe (2008).

mugi diaping dijaring	semoga dijaga dilindungi
neda pangraksa pangriksa	mohon penjagaan dan perlindungan
sareng ka para karuhun	dan kepada para leluhur
nyanggakeun ieu pangbakti	terimalah bakti kami,
duh Gusti	Gusti
ulah badé hiri dengki	jangan iri dengki
duh alah . . .	oh alah…
kembang gadung nu kahatur	menyajikan bunga gadung
nyanggakeun ieu pangbakti	terimalah bakti ini
pangbakti ti seuweu-siwi…	bakti dari anak cucu

Seperti dikemukakan Sujana dkk (1996) lirik "*kembang kadung*" mencakup 1) pujian kepada Tuhan (Allah); 2) mengingatkan orang untuk berterimakasih kepada Allah atas semua rahmat-Nya; 3) memberi penghormatan kepada para leluhur (*karuhun*), mendoakan mereka untuk mendapatkan berkah di akhirat; 4) didedikasikan untuk *audiens*, juga sebagai undangan kepada mereka untuk menjaga seni tradisi.[7] Dalam lagu tersebut, kalimat yang penulis tebalkan merupakan rangkaian syair yang ditujukan kepada para leluhur dan Batara, yang tidak ditemukan dalam tradisi Islam. Batara Agung mengacu kepada dewa tertinggi dalam mitologi masyarakat Sunda lama. Pencampuran ini hendak menunjukkan bagaimana Islam mempengaruhi tradisi lokal, dalam hal ini kesenian.

Kesamaan antara tradisi Islam dan ritual dalam seni pertunjukan tradisional dengan melakukan *tawasul* sebagai ritual pembuka menegaskan bagaimana ajaran Islam telah diserap dan dipraktikkan dalam cara-cara lokal atau sebaliknya, yakni mengIslamkan tradisi lokal atau mempraktikkan tradisi lokal dengan cara Islam.

Pengobjekan Islam-Sunda

Seperti dikemukakan di atas, sejumlah akademisi telah mengusulkan identitas Islam-Sunda sebagai sebuah identitas kultural-agama

7. Lebih lanjut dapat dilihat di: http://www.disparbud.jabarprov.go.id/wisata/ensiklo-det.php?id=24&lang=id#sthash.KwOAZvkP.dpuf

yang merupakan bentuk penyatuan dari Islam dan budaya Sunda. Dalam proses konstruksi wacana ini, saya berargumen bahwa Islam-Sunda bukan merupakan sebuah proses alami sebagaimana diyakini oleh banyak pihak, melainkan sebagai hasil objektifikasi dan dikonstruksi oleh realitas sosial dan politik orang Sunda sejak lama, yakni sejak masa kolonial. Seiring dengan perubahan waktu, konstruksi dan objektifikasi wacana Islam-Sunda telah mengalami pertarungan yang panjang mengikuti perubahan sosial dan politik di kalangan orang Sunda. Hal ini bisa dilacak dengan dimulainya pemisahan kekuasaan politik dari kekuasaan agama dalam kebijakan kolonial (lihat Steenbrink 1993), dan reproduksi wacana ini terus berlangsung hingga sekarang pada masa pasca reformasi.

Sejumlah studi telah menyebutkan bahwa budaya lokal di Indonesia telah digunakan sebagai sarana untuk menyebarkan Islam sejak pertama kali keduanya bersinggungan. Pendekatan kultural merupakan pendekatan yang paling dikenal dalam sejarah Islam di Indoensia yang menggambarkan proses islamisasi di Indonesia, khususnya yang dilakukan oleh wali sanga yang menggunakan budaya lokal; termasuk seni pertunjukan, untuk mengenalkan Islam (Dijk 1998, Simon 2010, Sumarsam 2011). Masa selanjutnya kemudian dicatat sebagai masa munculnya reformasi dan modernisasi Islam ketika kaum muslim Indonesia berkesempatan untuk pergi belajar ke Mekah dan Medinah (*Haramayn*: dua kota suci) yang merupakan pusat belajar agama Islam sejak abad ke-11 (Azra 2004), dan kemudian mereka menyebar ke negara-negara Arab lainnya di Timur Tengah. Ketika mereka kembali ke tanah air mereka mulai mengikuti ide modernisasi Islam yang diinisiasi oleh kaum modernis Islam di negara-negara Arab seperti Muhammad Abduh (w. 1905) dan Mohammad Rasyid Ridha (w. 1935). Abad ke-19 dan awal abad ke-20 dicatat sebagai periode terpenting dari reformasi Islam di Nusantara (Steenbrink 1993; Azra 2004).[8] Proses reformasi Islam ini telah menimbulkan sejumlah konflik dan tantangan. Salah satu yang paling dikenal adalah Perang Padri pada abad ke-19 (1803-1833) di Sumatra Barat ketika masyarakat Adat berkonflik hebat

8. Meskipun sebagian besar karya akademik menyebut abad ke-19 sebagai periode penting reformasi Islam, Azra mencatat bahwa sejak abad ke-11 dan abad ke-12 hubungan antara Muslim di dunia Melayu-Indonesiadan Timur Tengah telah terjadi, kemudian diikuti pada abad ke-17 dan ke-18 sebagai periode terpenting dalam pertukaran gagasan tentang ajaran Islam (Azra 2004).

dengan para pemuka agama Islam saat itu (lihat Hamka 1963; Federspiel 1970).

DI Jawa Barat, K.F. Holle (1829-1896), seorang penasihat pemerintah kolonial dalam urusan pribumi, merupakan sosok yang paling berpengaruh yang melakukan berbagai upaya untuk mengurangi peran-peran sosial dan politik kaum muslim. Dia memiliki posisi yang kuat untuk memisahkan kekuasaan politik dari praktik-praktik keagamaan. Ia mengambil tindakan-tindakan politis melalui pendidikan sebagai sarana untuk menetralkan Islam, untuk menjauhkan Islam dari aktivitas politik mengingat Islam merupakan ancaman utama bagi kaum kolonialis. Islam menjadi sebentuk solidaritas keagamaan yang menjadi sarana yang efektif untuk membangkitkan semangat perlawanan kaum muslim terhadap kolonialisme. Dalam hal ini, pesantren menjadi pusat perlawanan (Steenbrink 1993; Moriyama 2005).

Untuk membantu menjalankan misinya, Holle mengangkat tokoh lokal Sunda yang memiliki keahlian dalam Islam yang ditunjuk sebagai penghulu, sebuah jabatan bagi pejabat lokal yang bertanggungjawab atas masalah keagamaan di kalangan masyarakat lokal. *Partner* terbaiknya adalah Raden Mohamad Musa, seorang penghulu Garut, dan mereka bekerja sama lebih dari 25 tahun. Holle merupakan sosok yang sangat aktif memperkenalkan dan mempopulerkan model pendidikan Barat. Dia memperkenalkan bentuk tulisan Sunda dalam buku-buku dan teks-teks resmi pemerintahan untuk menggantikan tulisan Arab yang saat itu lebih popular di kalangan masyarakat Sunda. Dia berusaha meminimalisir penggunaan simbol-simbol Islam dalam berbagai aktivitas dan kegiatan budaya Sunda, termasuk dalam sistem tulisan. Alasan utamanya adalah untuk mengurangi tingkat fanatisme di kalangan Muslim yang berdampak pada perlawanan kolonial (Steenbrink 1993; Moriyama 2005).

Selain itu, haji merupakan isu utama yang harus diatasi oleh kalangan kolonial di Jawa Barat. Mengingat bahwa sebagai pemimpin keagamaan, haji dianggap memiliki peran yang kuat dalam membangkitkan solidaritas kaum Muslim. Holle memiliki pandangan yang sangat negatif terhadap haji, ia menyebutnya sebagai "penghasut fanatisme" (Steenbrink, hlm.79). Dia juga berusaha menghilangkan pengaruh dan fungsi agama dari para bupati, yang merupakan jabatan tertinggi bagi masyarakat lokal saat itu. Selain sebagai pemimpin politik, bupati juga dikenal sebagai pemimpin agama. Di sinilah, Holle menaruh perhatian besar terhadap para bupati dan para pejabat keagamaan,

penghulu, yang, seperti yang diyakininya, menyebarkan fanatisme. Di antara mereka, haji dan para ustad lah yang dianggap lebih berbahaya. Namun, ternyata selain kedua kelompok itu, menurut Holle, mereka yang menyebarkan persaudaraan Islam, yang disebut tarekat, malah dianggap yang paling berbahaya (Steenbrink, hlm.108-110). Konstruksi demikian memiliki pengaruh yang sangat besar bagi masyarakat Sunda hingga saat ini, terutama ketika pemerintah kolonial memisahkan praktik-praktik budaya dari tradisi-tradisi keagamaan dan sebaliknya.

Setelah masa kolonial, saat yang paling penting dalam politisasi Islam adalah pasca peristiwa 1965. Islam digunakan oleh Negara untuk membersihkan ideologi komunisme di tengah masyarakat. Pendekatannya hampir sama dengan yang terjadi pada masa kolonial. Penghulu atau naib, sebagai pegawai pemerintah di bidang keagamaan di tingkat lokal ditunjuk untuk melakukan islamisasi (lihat Hefner 1985, 1987). Proses ini terus berlanjut hingga masa Orde Baru ketika politik identitas justru jauh lebih kompleks. Mengikuti fobia komunisme, pemerintah menetapkan lima agama resmi yang diakui negara: Islam, Katolik, Protestan, Hindu, dan Buddha. Mereka yang memiliki kepercayaan yang berbeda dari kelima agama resmi tersebut harus memilih salah satu dari kelimanya untuk dicantumkan di KTP mereka. Pada masa berikutnya, di era Presiden Abdurrahwan Wahid, Konfusianisme diakui sebagai salah satu agama resmi negara, tetapi tidak dengan kepercayaan-kepercayaan lokal seperti *Sunda Wiwitan* yang dianut komunitas lokal di Baduy, Banten. Masyarakat Baduy sebagai penganut *Sunda Wiwitan* misalnya, memilih Islam sebagai agama resmi yang tercantum dalam KTP mereka. Sementara itu, komunitas lokal di Cigugur Kuningan Jawa Barat memilih Kristen sebagai identitas keagamaan mereka di KTP. Dalam banyak kasus, kepercayaan-kepercayan lokal masih dimarginalkan, dan penganutnya mengalami berbagai penindasan dan diskriminasi. Mereka diidentifikasi sebagai "orang yang belum beragama" (lihat Atkinson 1983).

Mengingat identitas keagamaan merupakan hal yang sangat penting bagi masyarakat muslim di Indonesia, maka penting untuk dipahami bagaimana persepsi masyarakat muslim di Indonesia terhadap agama yang secara tegas dibedakan dari budaya. Meskipun Antropologi menempatkan agama sebagai bagian dari sistem budaya (lihat Greezt 1973), bagi kaum muslim, agama tidaklah paralel dengan budaya. Agama memiliki posisi yang paling tinggi dalam pemahaman masyarakat

religius seperti masyarakat muslim di Indonesia. Agama tidak bisa dan tidak boleh dibandingkan dengan budaya, karena agama berasal dari Tuhan, sedangkan budaya merupakan hasil kreasi manusia. Dari sudut pandang ini, jelas bahwa bagi kebanyakan orang Indonesia yang dipandang sebagai penganut Islam yang taat, mereka akan menempatkan agama lebih tinggi dari budaya. Maka, hubungan dalam konsep Islam-Sunda tidaklah seperti yang dimaksudkan oleh wacana itu sendiri: bahwa keduanya saling menyatu; bahwa Islam itu *nyunda* dan Sunda itu islami. Dalam konteks ini, saya memahami bahwa aturan budayalah yang harus mengikuti aturan Islam. Bila ada hal yang dianggap tidak sesuai atau menyimpang dari ajaran Islam, maka praktik-praktik budaya yang harus menyesuaikan dengan ajaran Islam.[9] Prinsip Islam-Sunda ini pada kenyataanya mirip dengan wacana yang dilakukan wali sanga sebagai cara untuk mengakui superioritas agama sebagai sebuah kategori, tetapi tetap memberi tempat dan mempertahankan peran budaya. Oleh karenanya, dalam banyak kasus, strategi wali sanga ini digunakan untuk menjustifikasi cara-cara bagaimana agama dan budaya harus saling berinteraksi. Singkatnya, dalam pembacaan ini wacana Islam-Sunda dipertarungkan dalam berbagai bentuk dan pemaknaan, pada saat yang sama wacana ini dapat dilihat sebagai *statement* politis terkait identitas.

Dari paparan diskusi di atas, klasifikasi orang Sunda ke dalam muslim-Sunda dan Sunda-muslim merupakan implikasi lain dalam menafsirkan Islam-Sunda seperti tercantum dalam tulisan Cik Hasan Bisri (2005). Bisri menggunakan klasifikasi muslim-Sunda untuk mengacu pada masyarakat yang berpegang pada nilai-nilai keislaman sebagai pegangan utama dalam kesehariannya; sementara kategori kedua, Sunda-muslim, digunakan sebagai kategori kelompok masyarakat yang menempatkan nilai-nilai kesundaan sebagai hal yang dominan dalam praktik sosialnya. Polarisasi ini tampak kontradiktif dengan *statement* Islam-Sunda sekaligus menunjukkan adanya konstruksi pembedaan

9. Hidayat Suryalaga, tokoh budayawan Sunda terkemuka yang memiliki gairah yang luar biasa dalam memformulasikan konsep Islam-Sunda, menyatakan pendapat yang sama, bahwa nilai-nilai budaya harus disesuaikan dengan nilai yang lebih tinggi, yaitu nilai-nilai Islam. Ia menghabiskan waktu selama 23 tahun untuk menulis terjemah Al-Qur'an dalam bahasa yang dinyanyikan dalam bentuk Tembang Sunda, *Nurhidayah*, sebuah karya monumental yang hanya dapat dinikmati oleh *audiens* yang terbatas mengingat bentuknya yang tidak mudah diapresiasi masyarakat umum. Untuk keperluan audiens umum, ia menulis terjemahan puisi Sunda dalam versi yang lain, *Nadoman Nurul Hikmah* (Yanti, 2009).

antara Islam dan Sunda: yang satu lebih *nyunda* dan yang lainnya lebih Islami.

Cara lain dalam menafsirkan Islam-Sunda dikemukakan oleh Qomaruzzaman (2011). Ia menawarkan metode penafsiran yang berbeda dalam pertemuan antara Islam dan Sunda. Ia menggunakan *jampé-jampé* untuk mengeksplorasi bagaimana dan tipe Islam yang seperti apa yang diterima oleh orang Sunda. Islam Sufi dan diikuti oleh Islam fikih dipercaya memiliki pengaruh yang paling besar dalam praktik-praktik Islam di kalangan masyarakat Sunda. Terkait *jampé-jampé*, Qomaruzzaman menyimpulkan bahwa inti dari konsep Sufisme *Wihdatul Wujud* Ibn Araby dapat ditemukan dalam *jangjawokan* yang digunakan oleh komunitas Baduy, yang juga digunakan secara luas di kalangan masyarakat Sunda hingga saat ini (Qomaruzzaman 2011:137-156).[10]

Dari tulisan ini kita dapat menyimpulkan bahwa pada tingkat spiritualitas, Islam (Sufi) dan Sunda memiliki kesamaan yang membuatnya lebih mudah bagi keduanya untuk saling menerima dan menyerap satu sama lain. Baik Islam maupun Sunda mengkuti prinsip yang sama, yaitu monoteisme yang dalam agama Sunda lama disebut *Sang Hyiang Tunggal*. Masalahnya adalah pada level wacana, dengan mengikuti modernisasi Islam dan wacana Islam yang *mainstream*, saya berargumen bahwa Islam-Sunda berarti mengislamkan Sunda, membuat Sunda islami dan bukan sebaliknya.

Penyatuan atau Pemisahan?

Seperti dikemukakan di atas, pertarungan wacana Islam-Sunda sebagai sebuah kategori yang dikemukan sejumlah akademisi untuk

10. *Wihdatul wujud* merupakan isu kontroversial di kalangan sarjana Muslim dalam hal teologi, yang telah ditolak oleh pemikiran Ahli Sunnah waljamaah karena konsep utamanya mempercayai penyatua Tuhan dan ciptaannya (manusia). Qomaruzzaman menjelaskan sera singkat konsep tersebut yang diambil dari pemikiran Ibn Araby, salah seorang filosof Muslim besar dan seorang Sufi, dan hal ini dapat ditemukan dalam *jampé-jampé* (2011, 149-152). Di Sumatra, dalam catatan sejaran, konsep Sufisme ini juga diadopsi oleh seorang Sufi terkenal dan penyair, Hamzah Fansuri. Dalam budaya Jawa, terdapat kisah yang populer tentang Syekh Sitti Jenar yang mempraktikkan ajaran ini dan dia dihukum mati oleh karena praktik keagamaannya yang dianggap menyimpang dan berbahaya bagi konsumsi publik. Tidak begitu jelas apakah kisah ini benar atau hanya cerita rekaan. Konsep "manunggaling kawula gusti" dalam tradisi Jawa, yang memiliki kesamaan arti dengan *wihdatul wujud*,merupakan konsep yang populer di kalangan yang sering dikategorikan sebagai "Islam Abangan" di Jawa.

menunjukkan identitas masyarakat Jawa Barat, pada kenyataannya ambigu dan kompleks. Belakangan ini wacana Islam-Sunda telah menjadi perdebatan yang cukup intensif di kalangan publik. Sebagian ingin menunjukkan 'penyatuan', yang lain menyampaikan kompleksitasnya, tetapi ada juga sejumlah usaha untuk menempatkan perbedaan dan pembedaan yang jelas antara Islam dan Sunda yang dilakukan oleh sejumlah kelompok masyarakat Sunda.

Tidak hanya memberi ruang pada penyuaraan *kaislaman* secara lebih luas, kebijakan desentralisasi dan praktik otonomi daerah juga telah memicu munculnya berbagai organisasi *kasundaan* yang menjamur di sejumlah wilayah di Jawa Barat, yang ingin menunjukkan meningkatnya kesadaran akan lokalitas. Euforia ini muncul sebagai bagian dari tingginya antusiasme masyarakat untuk terlibat dalam era baru perayaan lokalitas. Di lain pihak, situasi ini dapat dilihat sebagai respon langsung untuk mengungkapkan dan menunjukkan eksistensi mereka setelah dibungkam dalam waktu yang panjang selama masa Soeharto. Tidak hanya berkontribusi pada makin terbukannya ruang untuk bersuara bagi berbagai kelompok Sunda, formasi ini juga telah menciptakan berbagai bentuk produksi yang telah mengubah dan membuat relasi kuasa dan patron menyebar. Hal ini yang telah menyebabkan tidak ada lagi kuasa tunggal di kalangan masyarakat Sunda. Hal yang menyebabkan sejumlah keprihatinan bagi generasi tua yang telah terbiasa berada di zona nyaman, dalam situasi yang terkontrol, relasi kekuasaan tunggal, Sunda yang *mainstream*. Salah satu kritik datang dari tokoh Sunda, Ajip Rosidi yang melihat tren pemunculan kelompok-kelompok *kasundaan* ini hanyalah sebagai bentuk eksploitasi yang menguntungkan pihak tertentu, untuk keuntungan pribadi, dan tidak memberikan sumbangan yang signifikan bagi bangkitnya kesadaran *kasundaan* itu sendiri (2010:31).

Dalam kaitan ini, reproduksi lokalitas memiliki momentum yang tepat saat orang perlu menegaskan kehadiran mereka dengan simbol-simbol yang direproduksi dan mudah dikenal oleh pihak lain, seperti melalui pakaian. Hal ini dapat dilihat dari aktivitas mereka di ruang publik, seperti dalam seminar. Mereka datang sebagai peserta dengan memperlihatkan identitas simboliknya dengan menggunakan pakaian Sunda tradisional seperti *iket* dan *baju kamprét*, kostum yang biasa dipakai oleh orang-orang di komunitas adat seperti di Baduy. Mereka menyuarakan kepercayaan Sunda asli yang dikenal dengan *Sunda Wi-*

witan. Kembali kepada agama Sunda wiwitan menjadi jargon yang menarik belakangan ini di kalangan pegiat budaya Sunda. Pada tingkatan ini, mereka ingin melepaskan segala simbol keislaman dari praktik budaya mereka.[11] Acep Zamzam Noor, seorang aktivis budaya dari Tasikmalaya, menyebutnya 'fenomena Abah' saat orang muncul di ruang publik dengan menggunakan berbagai atribut Sunda tradisional dan menyebut diri mereka dengan sebutan "Abah" yang artinya 'bapak'. Dengan menggunakan referensi simbolik seperti 'Abah' mereka bermaksud menunjukan rasa kepemilikan dan keberpihakannya terhadap budaya Sunda sebagai simbol identitas yang penting.[12] Pada tingkatan elit, fenomena ini ditafsirkan secara lebih kompleks, di mana para politisi dan tokoh masyarakat menggunakan simbol-simbol yang sama untuk ambil bagian dari perayaan lokal, di era yang baru, yang tentu saja memiliki intensi politis.

Lebih jauh, pada tingkat akademik, pengaruh yang paling penting dalam situasi ini adalah membawa isu kebangkitan Sunda dalam diskusi publik. Isu yang telah didiskusikan secara simultan dalam 10 tahun terkahir. Diawali oleh sebuah peristiwa besar pada tahun 2001 berupa Kongres Internasional Budaya Sunda I (KIBS I), yang diinisiasi oleh sejumlah tokoh budaya Sunda yang menghasilkan sejumlah isu penting tentang budaya Sunda di masa depan.

Selanjutnya, berdirinya Pusat Studi Sunda (PSS) merupakan respon lain mengikuti rekomendasi yang dihasilkan dari konferensi tersebut. PSS menerbitkan buku berseri dengan nama *Seri Sundalana*, sebagai sebuah publikasi akademik yang berpusat pada berbagai persoalan budaya Sunda dan sekitarnya, termasuk budaya Cirebon. Sejumlah seri buku tersebut menerbitkan terjemahan karya-karya filologi dari manuskrip-manuskrip Sunda, sekaligus juga membahas isu-isu kontemporer tentang *kasundaan*. Penerbitan *Ensiklopedi Sunda* (2000) adalah momentum lain yang memperlihatkan semangat ini. Ensiklopedi ini memuat berbagai aspek tentang budaya Sunda dan manusianya, termasuk budaya-budaya di sekitarnya seperti budaya Betawi dan Cirebon. Sejumlah sarjana Sunda dan sarjana asing berkontribusi lebih dari 40 artikel dalam buku tersebut. Lebih lanjut, isu *kasundaan* ini juga telah menarik perhatian surat kabar lokal, yang cukup sering

---

11. Wawancara dengan Bambang Qomaruzzaman (dosen UIN Bandung), 08/12/2012.
12. Wawancara dengan Acep Zamzam Noor, 28-01-2013.

menyajikan sejumlah tulisan yang mendiskusikan tema ini, khususnya dalam surat kabar *Pikiran Rakyat*, Bandung.[13]

Tulisan ini telah memaparkan diskusi tentang wacana Islam-Sunda yang telah melalui proses kontruksi yang panjang oleh situasi politik dan histori orang Sunda yang menyebabkan ide tersebut dapat menjadi potensi konflik, saling memarginalkan, atau bahkan ambigu. Dalam penyatuan, ada pemisahan. Dalam perkembangannya, kecenderungan untuk pemisahan ini menjadi lebih nyata. Sebagai contoh dalam sejumlah praktik ritual Sunda seperti upacara adat perkawinan yang mencakup ritual *mapag panganten*, *saweran* dan *sungkeman*. Belakangan ini, masyarakat akan menyebut praktik-praktik tersebut sebagai tradisi, budaya, dan bukan ritual agama. Ritual ini dilakukan untuk mempromosikan warisan budaya yang harus terus dipelihara oleh orang Sunda. Demikian mereka menyebutnya. Pada tahap ini, ritual mengalami proses desakralisasi, atau penghilangan unsur sakralitasnya dan ditempatkan sebagai tontonan budaya yang bertujuan untuk modernisasi, termasuk semangat pemurnian Islam (lihat Acciacioli 1985; Newland 2000). Namun demikian, dalam sejumlah kasus, *statement* di atas disampaikan oleh sejumlah pihak untuk menghindari konflik dengan kalangan agama di lingkungan mereka di mana Islam *mainstream* lebih dominan. Tentu saja bagi sebagian orang aktivitas seperti itu tidak bisa hanya dipandang sebagai tontonan budaya tetapi memang memiliki makna penting sebagai ritual. Contoh ini menggaris bawahi adanya pemisahan Islam dan Sunda, bukan penyatuan. Ada aktivitas yang merupakan bagian dari praktik-praktik budaya dan ada yang merupakan wilayah agama. Namun demikian, pada kenyataannya, dalam contoh ritual acara perkawinan ini, praktik ritual telah menggabungkan praktik-praktik tradisi Sunda dengan Islam. Karenanya, konsep Islam-Sunda sangatlah kompleks.

---

13. Sebagai contoh, Chaedar Alwasilah, profesor di Universitas Pendidikan Indonesia (UPI).Bandung, cukup sering menulis sejumlah artikel tentang isu ini yang diterbitkan dalam koran *Pikiran Rakyat* Bandung, yang kemudian tulisannya dikumpulkan dalam sebuah buku berjudul *Pokoknya Sunda* (2005). Buku kumpulan tulisan lain yang diterbitkan berdasarkan perbincangan isu ini di *Pikiran Rakyat* adalah *Sunda pun Angkat Bicara*!, *Gairah Kasundaan*, dan *Keislaman dalam politik kebangsaan* (Mahatma, 2005). Dalam buku ini, perbincangan publik dalam isu Islam, Sunda, dan politik di surat kabar diikuti sejumlah diskusi formal dalam merespon tulisan tersebut. Diskusi semacam ini menjadi semakin intensif dalam perdebatan-perdebatan yang bersifat formal maupun informal, dalam seminar-seminar terbatas maupun terbuka.

Penutup

Islam-Sunda telah dikonseptualisasikan dari berbagai praktik sosial budaya yang telah hidup di masyarakat, sedangkan pada saat yang sama berbagai bentuk penafsiran terhadap Islam-Sunda telah didefinisikan oleh realitas sosial politik masyarakat Sunda yang telah berlangsung sejak lama. Sejumlah sarjana meyakini nilai-nilai Islam dan Sunda tak terpisahkan. Dalam sistem sosial budaya mereka, masyarakat Sunda telah mengintegrasikan nilai-nilai agama dengan nilai-nilai budaya. Misalnya, sistem sosial tentang kolektivitas, berhubungan dengan orang lain, memiliki justifikasi dalam ajaran Islam tentang silaturahim atau jamaah. Dalam hal ini, Islam sebagai agama digunakan sebagai alat untuk menjustifikasi praktik-praktik kultural yang ada dalam masyarakat. Selanjutnya, Islam dengan sistem nilainya dilihat sebagai sebuah entitas yang membentuk 'budaya Islam' bagi masyarakat Sunda. Sebagai nilai yang hadir belakangan, Islam mengisi dan menggantikan sejumlah praktik budaya Sunda yang dianggap tidak sesuai dengan Islam. Namun demikian, adanya proses objektifikasi yang panjang antara Islam dan Sunda, saya berargumen bahwa Islam-Sunda adalah sebuah klaim politis dan elitis.

Pentingnya makna Islam-Sunda sebagai acuan simbolik bagi masyarakat Sunda masa kini dalam mendefinisikan identitas budayanya terus dipertarungkan. Memahami berbagai tendensi tentang bagaimana Islam-Sunda dipertarungkan dan dinegosiasikan di berbagai level masyarakat sesungguhnya mengkonfirmasi adanya relasi yang kompleks antara kedua nilai tersebut, terutama ketika ruang-ruang untuk berbagai suara diterima di era pascareformasi ini. Dalam sejumlah kasus, sikap pembedaan dan pemisahan Islam dan Sunda bahkan tampak lebih jelas. Meskipun jargon "Islam itu Sunda, Sunda itu Islam" memiliki relevansinya di era yang baru di mana simbol-simbol Islam menjadi penting dan tampak lebih menonjol, di kalangan masyarakat umum ada sejumlah tendensi ketika sejumlah kelompok justru melawan dan menghindari simbol-simbol Islam dan mengedepankan simbol-simbol Sunda.

Dengan mempertimbangkan hasil dari sejumlah diskusi akademis dan publik di atas, tampak jelas bahwa perdebatan Islam-Sunda dilakukan dalam cara-cara yang lebih bersifat permukaan ketimbang analitis, lebih simbolik ketimbang epistemologis. Sementara itu, ketika kalangan akademisi berpendapat bahwa Islam-Sunda merupakan bentuk

ideal identitas yang menggambarkan kompleksitas orang Sunda, di wilayah publik ada kecenderungan yang berbeda. Sejumlah kelompok Sunda memilih memperjuangkan *kasundaan* mereka dengan membawa dan menunjukkan simbol-simbol kesundaan yang dilekatkan pada kehadiran mereka di ruang publik.

DAFTAR PUSTAKA

Acciaioli, G.
1985. "Culture as art: from practice to spectacle in Indonesia". *Canberra Anthropology*, 8(1-2), 148-172. doi: 10.1080/03149098509508575

Alwasilah, C.
2005. *Pokoknya Sunda: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Kiblat Buku Utama.

Appadurai, A.
1996. *The Production of Locality Modernity at Large: Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis, Minn: University of Minnesota Press.

Atkinson, J. M.
1983. "Religions in Dialogue: The Construction of An Indonesian Minority Religion". *American Ethnologist, 10*(4), 684-696. doi: 10.1525/ae.1983.10.4.02a00040

Azra, A.
2004. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in The Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Crows Nest, N.S.W.; Honolulu Asian Sstudies Association of Australia in association with Allen & Unwin and University of Hawai'i Press

Bainur, J. & Setiawan, H. (Eds).
2011. *Prosiding Sunda Islam-Melayu Nusantara: Reaktualisasi Nilai-nilai Budaya Dua Bangsa Serumpun*. Bandung: Universitas Pasundan Press.

Bisri, C. H., Heryati, Y., & Rufaidah, E. (Eds.).
2005. *Pergumulan Islam dengan kebudayaan lokal di Tatar Sunda*. Bandung: Kaki Langit.

Caturwati, E.
2006. *Perempuan & Ronggeng di Tatar Sunda: Telaahan Sejarah Budaya*.

Bandung: Pusat Kajian Lintas Budaya dan Pembangunan Berkelanjutan.
Dijk, K. V.
1998. *Dakwah and Indigenious Culture: The Dissemination of Islam*. Bijdragen.
E. Jusuf, D. B. H. S. (Ed.).
2011. *Prosiding Sunda Islam-Melayu Nusantara Reaktualisasi Nilai-nilai Budaya Dua Bangsa Serumpun*. Bandung: Universitas Pasundan Press.
Ekadjati, E. S.
2005. *Kebudayaan Sunda* (Cet. 2-ed). Jakarta: Pustaka Jaya.
Federspiel, H. M.
1970. *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*. Ithaca, N.Y: Modern Indonesia Project, Cornell University.
2006. *Indonesian Muslim Intellectuals of The Twentieth Century*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS).
Fox, J. J.
2004. "Currents in Contemporary Islam in Indonesia". Paper presented at Harvard Asia Vision 21. Research School of Pacific and Asian Studies. The Australian National University.
Geertz, C.
1973. *The Interpretation of Cultures: Selected essays*. New York: Basic Books.
Hadad, T. (Ed.).
1998. *Amarah Tasikmalaya, Konflik di Basis Islam*. Jakarta: Institut Studi Arus Informasi.
Hamka, 1908-1981
1963. *Dari Perbendaharaan Lama*. Medan: Madju.
Hasan, N. a. A., Irfan (Ed.).
2011. *Islam di Ruang Publik, Politik Identitas dan Masa Depan Demokrasi di Indonesia*. Jakarta: Center for the Study of Religion and Culture (CSRC) UIN Jakarta.
Hefner, R. W.
1985. *Hindu Javanese: Tengger tradition and Islam*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
Hefner, R. W.
1987. "Islamizing Java? Religion and Politics in Rural East Java". *The Journal of Asian Studies, 46*(3), 533-554.
Herdiani, E.
2003. *Bajidoran di Karawang: Kontinuitas dan Perubahan*. Jakarta: Hasta Wahana.

Kahmad, D.
(2009). *Agama Islam dan Budaya Sunda (The Islamic Religion and The Sundanese Culture)*. International Roundtable Discussion on Islamic Thought and Sundanese value. paper. UIN Sunan Gunung Djati Bandung. unpublished.
Kamil, S., Weck, W., Hasan, N., & Abubakar, I (Eds)
2011. *Islam in The Public Sphere: The Politics of Identity and The Future of Democracy in Indonesia*. Jakarta: Center for The Study of Religion and Culture, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah.
Kurnia, G.
2007. "Nuansa Islam Dalam Kesenian Sunda". from http://www.oborsakti.org
Mahatma, M.
2005. *Sunda pun Bicara! Gairah Kesundaan dan Keislaman dalam Konteks Politik Kebangsaan*. Bandung: Forum Panyawangan.
Millie, J.
2008a. "Supplicating, Naming, Offering: Tawassul in West Java". *Journal of Southeast Asian Studies, 39*(01), 107-122. doi: doi:10.1017/S0022463408000052
2009b. *Splashed by The Saint, Ritual Reading and Islamic Sanctity in West Java*. The Netherlands: KITLV Press.
Moriyama, M.
2005. *Sundanese Print Culture and Modernity in 19th Century West Java*. Singapore: Singapore University Press.
Mudzakkir, A.
2007. "Menjadi Minoritas Di Tengah Perubahan: Dinamika Komunitas Ahmadiyah di Ciparay". In M. N. e. al (Ed.), *Hak Minoritas, Multikulturalisme, dan Dilema Negara Bangsa*. Jakarta: The Interseksi Foundation.
Mudzakkir, A.
2008a. "Politik Muslim dan Ahmadiyah di Indonesia Pasca Soeharto: Kasus Cianjur dan Tasikmalaya". Paper presented at the Seminar Internasional 'Politik Indentitas Agama, Etnisitas, dan Ruang/Space dalam Dinamika Politik Lokal di Indonesia dan Asia Tenggara', Salatiga, Indonesia.
2008b. "Islam Priangan: Pergulatan Identitas dan Politik Kekuasaan". *Tashwirul Afkar*(26).
Newland, L.
2000. "Under the Banner of Islam: Mobilising Religious Identities in West Java". *The Australian Journal of Anthropology, 11*(3), 199-

222. doi: 10.1111/j.1835-9310.2000.tb00056.x
Nurrohman.
2009. *Islam dan Budaya Lokal: Merawat Eksistensi Islam Lokal*. International Roundtable Discussion on Islamic Thought and Sundanese value. Paper. UIN Sunan Gunung Djati Bandung.
Qomaruzzaman, B.
2011. “Jampe-Jampe: Estetika Penerimaan Sunda Terhadap Islam”. In E. Jusuf, D. Bainur & H. Setiawan (Eds.), *Prosiding Sunda Islam-Melayu Nusantara Reaktualisasi Nilai-nilai Budaya Dua Bangsa Serumpun* (pp. 137-156). Bandung: Universitas Pasundan Press.
Rosidi, A.
2005a. “Islam dalam Kesenian Sunda”. *Islam dalam Kesenian Sunda dan kajian lainnya (Seri Sundalana)*. Bandung: Yayasan Pusat Studi Sunda.
2005b. “Pandangan Hidup Orang Sunda Seperti Nampak dalam Peribahasa”. In Y. H. Cik Hasan Bisri, Eva Ruvaidah (Ed.), *Pergumulan Islam dengan kebudayaan Lokal di Tatar Sunda*. Bandung: Kaki Langit.
2010c. *Gerakan Kasundaan Mencari sosok manusia Sunda: Sekumpulan Gagasan dan Pikiran.* Jakarta: Pustaka Jaya
Rosidi, A., Ekadjati, E., & Alwasilah, C.
2006. *Konferensi Internasional Budaya Sunda (KIBS): Prosiding*, Jakarta.
Safe'i, A.
2005. "Fenomena Kultural Islam Sunda" dalam C. H. Bisri, Y. Heryati & E. Rufaidah (Eds), *Pergumulan Islam dengan Kebudayaan Lokal di Tatar Sunda*. Bandung: Kaki Langit.
Steenbrink, K. A.
1984a. *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta, Indonesia: Bulan Bintang.
1993b. *Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts, 1596-1950*. Amsterdam; Atlanta, Ga.: Rodopi
Simon, A.
2010. “Southeast Asia: Musical Syncretism and Cultural Identity”. *Font es Artis Musicae- Journal of The International Association of Music Libraries Archives, and Documentation Centres*, 57 (I), 23-24
Sumarsam.
2001. “Past and Present Issues of Islam Within The Central Javanese Gamelan and Wayang Kulit.” Dalam Harnish, D. & Rasmussen, Anne K. (Eds), *Divine Inspirations, Music and Islam in Indonesia* (pp. 45-79). Oxford University Press.

Sujana, A. e. a.
1996. *Laporan Penelitian Pertumbuhan dan Perkembangan Ketuk Tilu di Jawa Barat*. Akademi Seni Tari Indonesia (ASTI) Bandung. Bandung.
Wibisana, W., 01 Pebruari 2001.
2001. "Islam di Dalam Sunda; Tinjauan dari Sudut Budaya". Makalah pada Forum Diskusi Reguler Dosen Fakultas Adab IAIN Sunan Gunung Djati Bandung. Bandung.
Wikagoe, B.
2008. "Saweran dalam Kliningan Bajidoran: Interaksi Simbolik Sinden dan Bajidor". *Panggung Sekolah Tinggi Seni Indonesia, Bandung, 18*(2), 208-217.
Wildan, D.
2005. "Penyebaran Islam di Tatar Pasundan". In C. H. Bisri, Y. Heryati & E. Rufaidah (Eds.), *Pergumulan Islam dengan kebudayaan lokal di Tatar Sunda*. Bandung Kaki Langit.

Sunda Santai, Islam Santai

Acep Zamzam Noor

Beberapa tahun yang lalu saya dan teman-teman mengadakan "pengajian budaya" di komplek Pondok Pesantren Cipasung dengan menggelar kesenian-kesenian tradisional Sunda yang masih tersisa di sekitar Tasikmalaya dan Ciamis. Di antara jenis kesenian yang sempat ditampilkan pada program bulanan itu ada yang benar-benar *buhun* seperti Pantun Beton, Calung Tarawangsa, Beluk, Terebang Gebés, Terebang Sejak, Genjring Ronyok dan Ronggéng Gunung. Menyaksikan kesenian-kesenian yang sudah sangat langka tersebut, saya seperti menemukan kembali benang merah yang mengaitkan kesenian-kesenian tersebut dengan Islam, khususnya dengan budaya pesantren. Keterkaitan itu mungkin karena kesenian-kesenian *buhun* tersebut telah dipengaruhi budaya pesantren, namun bisa juga terjadi sebaliknya: kesenian bernapaskan Islam yang dipengaruhi budaya Sunda.

Masyarakat Sunda sudah terbentuk jauh sebelum Islam masuk. Sebelum datangnya Islam, selain sudah memeluk agama sendiri. Masyarakat Sunda juga sudah memiliki beragam jenis kesenian, termasuk sastra di dalamnya. Almarhum M. Holis Widjaja, salah seorang dalang Pantun Beton paling senior di Tasikmalaya, pernah mengatakan bahwa seni pantun merupakan jenis sastra tutur yang sangat tua dan sudah dikenal sejak beradab-abad lalu. Maka tak mengherankan jika dalam setiap pementasannya, seorang dalang (juru pantun) selalu mengawali dengan pembacaan rajah, semacam mantera untuk memohon restu dan keselamatan kepada para leluhur, batara-batari dan dewa-dewi. Setelah pengaruh Islam masuk, rajah atau mantera tersebut tidak dihilangkan namun permohonan restunya disampaikan juga kepada Allah, Rasulullah, para wali, para kiai dan tokoh-tokoh setempat. Meskipun begitu, sesaji yang terdiri dari ubi-ubian, rupa-rupa kembang, rumput *palias,*[1] minyak wangi, beras, telur, kopi, cerutu dan ayam *saadi* tetap harus dipenuhi sebagai syarat berlangsungnya pementasan.

Calung Tarawangsa yang masih bertahan di daerah Cibalong juga sudah ada sejak berabad-abad lalu, meskipun dari mana asalnya sulit untuk ditelusuri. Kesenian ini hidup secara turun-temurun, baik musik, lagu maupun syairnya hanya diajarkan dari mulut ke mulut, tanpa teks tertulis. Menurut Pak Aseng, ketua dalam kelompok ini, tidak semua orang bisa menjadi penembang Tarawangsa. Ada beberapa ritual

1. Jenis rumput liar yang tumbuh di tanah cadas pinggir sungai. Rumput ini biasa digunakan untuk pengobatan bahkan diyakini dapat menolak bala dengan cara disimpan diatas pintu masuk rumah.

yang harus dilewati seperti puasa dan tirakat. Banyak yang percaya bahwa kesenian ini bisa mendatangkan mahluk gaib ketika pementasan berlangsung. Kesenian ini dipentaskan bukan semata untuk hiburan, tapi juga sebagai terapi penyembuhan bagi orang sakit, bahkan bisa membawa keberuntungan jika dimainkan saat hajatan atau menjelang panen. Belakangan hal-hal yang berbau mistik tersebut dikurangi karena menyesuaikan diri dengan perkembangan masyarakat sekitar yang semakin *nyantri*. Calung Tarawangsa masih sering dipentaskan sampai sekarang, meski lebih sebagai tontonan biasa.

Terebang Gebés adalah satu di antara beberapa jenis kesenian *buhun* yang masih hidup di kampung Cirangkong, sebelah barat daya Singaparna. Kesenian Terebang ini meski sudah ada sejak dahulu kala, namun bisa dipastikan muncul setelah masyarakat Sunda memeluk Islam. Terebang adalah sejenis alat musik perkusi seperti halnya rebana, *genjring*, atau bedug yang sangat identik dengan kesenian Islam. Di kawasan Priangan kesenian semacam ini banyak sekali jenisnya, yang umumnya berfungsi untuk mengiringi tembang atau shalawat. Namun perkusi dari Cirangkong mempunyai keunikan tersendiri, selain terbuat dari kayu nangka yang sangat berat karena ketebalannya, kulitnya pun harus dari kulit kerbau yang belum disamak. Kesenian ini juga tidak lepas dari hal-hal yang berbau mistik. Dulu kesenian Terebang yang satu ini sangat digemari dan sering dijadikan arena adu kekuatan hingga tangan dan punggung para penabuhnya mengeluarkan darah.

Menurut Mang Ipin, yang mengasuh beberapa kelompok kesenian *buhun* di Cirangkong, kesenian Terebang bisa hidup sampai sekarang karena masyarakat masih membutuhkannya. Seperti juga kesenian-kesenian *buhun* lainnya yang masih bertahan, Terebang Gebés pun melakukan berbagai penyesuaian dengan kondisi lingkungan sekitar. Kini tak ada lagi sesaji atau kemenyan yang dibakar menjelang pementasan, begitu juga atraksi adu kekuatan sampai mengeluarkan darah jarang sekali dilakukan. Selain Terebang Gebés dan Beluk, di Cirangkong masih hidup beberapa kesenian lain seperti Terebang Sejak, Rengkong, Debus dan juga Lais. Hampir semua pendukung dari kelompok-kelompok kesenian ini adalah petani, yang sehari-harinya juga aktif mengikuti pengajian di masjid.

Keterkaitan berbagai kesenian Sunda dengan Islam sudah mempunyai sejarah panjang, termasuk juga dengan Wayang (golek dan kulit) yang pada beberapa bagian lakon dan tokoh-tokohnya mengalami penyesuaian dengan kepercayaan Islam, bahkan menjadi media dakwah Islam.

Demikian juga halnya dengan bidang sastra, para peneliti telah mencatat begitu banyak karya-karya klasik seperti *wawacan* (baik asli maupun saduran) yang berisi uraian-uraian tentang agama seperti fikih, akhlak, tasawuf, tarikh serta riwayat nabi yang ditulis para pujangga Sunda abad ke-19, dari mulai R. Bratadiwidjaja yang menyadur *Wawatjan Bidajatussolik* karya Abdussamad al-Palimbani sampai R. Soeriadiredja yang menulis *Wawatjan Poernama Alam*. Sementara Haji Hasan Mustapa yang dikenal sebagai kiai dan penghulu besar, sekitar tahun 1890 banyak menulis uraian-uraian masalah keagamaan dalam bentuk *guguritan* yang sangat indah, yang berhasil memasukkan kemerduan bahasa Arab ke dalam bahasa Sunda. Menurut Ajip Rosidi, di masa-masa produktifnya Haji Hasan Mustapa telah menulis *guguritan* sebanyak 20.000 bait meskipun yang dapat ditemukan hanya 10.815 bait saja.

Pesan Dakwah dalam Karya Sastra

Dalam karya-karya sastra klasik banyak dijumpai unsur-unsur dakwah yang bersifat langsung, di mana baik *wawacan* maupun *guguritan* telah menjadi media penyampai pesan keagamaan yang efektif karena karya sastra yang umumnya dituturkan (ditembangkan) tersebut sangat disukai masyarakat. Pesan dalam karya-karya klasik ini ada yang bersifat formal seperti uraian-uraian tentang fikih, akhlak, tasawuf dan tarikh, namun ada juga yang simbolis seperti kisah-kisah para wali serta hikayat-hikayat yang berbau mistik. Sementara dalam karya-karya sastra modern (khususnya yang mulai ditulis sebelum perang kemerdekaan) unsur-unsur dakwah tampil lebih halus dan tersamar, yang menonjol justru masalah-masalah keseharian masyarakat Sunda yang umumnya rakyat kecil. Bisa jadi karya-karya tersebut tidak diniatkan langsung untuk berdakwah, dan kalau pun ada pesan moral di dalamnya, hal itu merupakan bagian dari persoalan umum masyarakat Sunda.

Meskipun begitu, membaca karya-karya sastra (khususnya prosa) pada zaman sebelum perang ini seperti menunjukkan bahwa posisi pesantren dalam kehidupan masyarakat Sunda mempunyai tempat yang sangat penting. Hampir semua pengarang besar mulai dari Moh. Ambri, Samsoedi, Tjaraka, Ki Umbara, Ahmad Bakri sampai R.A.F. (Rachmatulloh Ading Affandi) dan dilanjutkan Usep Romli H.M. kerap mengambil kehidupan pesantren sebagai inti dari cerita-ceritanya. Tokoh-tokoh seperti kiai, haji, santri, pemuda kampung, penghulu, lurah atau

dukun adalah tokoh yang umum dalam karya-karya mereka. Namun yang perlu dicatat, baik pesantren maupun orang-orang pesantren selalu ditempatkan pada posisi yang wajar, manusiawi dan santai. Dengan demikian tokoh-tokoh seperti kiai, haji, penghulu atau santri tidak selalu menjadi tokoh yang paling benar, kadang mereka malah digambarkan berbuat salah atau konyol. Begitu juga pesantren tidak pernah digambarkan sebagai lembaga pendidikan atau keagamaan yang sakral atau luar biasa, tapi hanya bagian dari kelengkapan sebuah kampung.

Ki Umbara (1914-2005) merupakan pengarang yang sangat piawai dalam menggambarkan suasana batin orang-orang Sunda, baik dari kalangan pesantren maupun mereka yang percaya pada adanya makhluk halus, hantu dan siluman. Meskipun dalam biodatanya tidak ada catatan pernah *mondok*, namun ia sangat menguasai atmosfir dunia pesantren. Bersama pengarang S.A. Hikmat, ia menulis roman yang berjudul *Pahlawan-pahlawan Ti Pasantrén*. Selain itu ia pun banyak menulis cerita saduran dari khasanah pesantren, seperti yang terkumpul dalam *Nu Tareuneung* dan *Hamzah Singa Allah* yang merupakan kisah para pahlawan dan syuhada Islam. Sementara kisah-kisah tentang perjuangan mempertahankan tauhid dikumpulkan dalam *Sempalan Tina Taréh*, yang merupakan hikmah-hikmah dari kehidupan para nabi dan sahabatnya. Tiga bukunya yang terakhir ini bukanlah sekedar catatan sejarah, tapi refleksi sang pengarang terhadap sejarah itu sendiri.

Ki Umbara juga dikenal sebagai pengarang spesialis cerita-cerita hantu, terutama lewat buku-bukunya yang laris seperti *Diwadalkeun ka Siluman, Teu Tulus Paéh Nundutan, Si Bedog Panjang, Maju Jurang Mundur Jungkrang, Si Lamsijan Kaédanan* serta sebuah cerita misteri yang dikumpulkan Ajip Rosidi belakangan ini, yakni *Jurig Gedong Sétan.* Ki Umbara menulis cerita-cerita misteri bukan untuk menyangkal adanya kekuatan supranatural, mahluk halus, hantu dan siluman dari pikiran orang-orang Sunda, tapi justru untuk mengingatkan para pembaca bahwa manusia yang beriman lebih mulia dari hantu dan siluman. Dengan demikian manusia tidak perlu lagi merasa takut kepada yang selain Allah. Memang tak bisa dipungkuri cerita-cerita Ki Umbara baik yang disadur dari sejarah maupun mengenai hantu sangat kental dengan unsur dakwah Islam, meski ia melakukannya dengan cara menampilkan contoh-contoh dan bukan menggurui.

Di tangan para pengarang Sunda tema-tema keagamaan sering tampil dengan santai dan kadang terkesan main-main. Ahmad Bakri (1917-1988)

adalah pengarang Sunda yang sangat digemari para pembaca, selain karena produktivitasnya juga karena keterampilannya dalam melukiskan kehidupan masyarakat kecil dengan begitu hidup dan segar. Kejadian sehari-hari dengan tokoh-tokohnya yang berkisar antara camat, lurah, penghulu, kiai atau haji, santri dan pemuda kampung kerap hadir menjadi cerita yang menarik. Tema-tema keagamaan seperti puasa, tarawih, lebaran, zakat dan semacamnya dihadirkan lewat jalan pikiran dan perilaku orang-orang kecil. Misalnya bagaimana orang sekampung menjadi tidak makan sahur hanya karena sekelompok anak muda memboikot untuk tidak membangunkan mereka. Bagaimana bedug dipindahkan dari masjid ke atas bukit sebagai protes karena dilarang *ngadulag* selama bulan puasa, dan dari atas bukit itulah mereka mengganggu penduduk dengan memukul bedug sepuasnya. Bagaimana kelelawar yang biasa keluar dari sarangnya setiap senja dijadikan petunjuk waktu untuk berbuka puasa. Begitu juga kejadian-kejadian lucu saat tarawih, menyetor zakat fitrah atau perdebatan yang seru seputar lebaran yang jatuh pada Jum'at, yang dipercaya akan mengundang harimau datang ke kampung karena ada dua khotbah dalam satu hari.

Ahmad Bakri yang di masa mudanya pernah *mondok* ini bukan hanya menulis cerita pendek tapi juga cerita anak-anak, buku-bukunya yang sudah terbit lumayan banyak dan di antara yang terkenal adalah *Payung Butut, Rajapati Di Pananjung, Srangéngé Surup Mantén, Sudagar Batik, Mayit dina Dahan Jéngkol, Jurutulis Malimping, Ki Merebot* dan beberapa yang lain. Belakangan atas upaya Ajip Rosidi beberapa cerpennya yang tercecer di berbagai majalah diterbitkan dalam dua buku yang cukup tebal: *Dina Kalangkang Panjara* dan *Dukun Lepus*. Dengan caranya yang santai Ahmad Bakri sebenarnya banyak melakukan kritik lewat cerita-ceritanya, misalnya soal penyalahgunaan kekuasaan yang dilakukan penghulu atau aparat desa, soal menak-menak yang sombong dan serakah, haji yang merasa benar sendiri, ustaz yang gila hormat, lurah yang ucapannya berbeda dengan kelakuan dan semacamnya. Kritik-kritiknya terasa santai namun menggelitik.

Di pesantren-pesantren tradisional Sunda yang umumnya berada di kampung-kampung, agama diperkenalkan pada anak-anak juga dengan cara yang santai. Anak-anak dilatih melaksanakan salat dan puasa misalnya, dengan cara membiasakan diri. Itu pun tergantung pada kemampuan masing-masing, tidak dengan pemaksaan. Agama juga diajarkan dengan penuh kegembiraan, misalnya menghapal nama-nama nabi, menghapal keluarga Rasulullah, menghapal rukun iman dan rukun Islam semuanya dilakukan lewat nyanyian, lewat *nadoman*. Dengan "metode" santai seperti ini, juga

dengan dosis yang tidak berlebihan agama merasuk ke dalam jiwa anak-anak tanpa terasa dan sangat alamiah. Tidak diawali dengan menjejalkan doktrin-doktrin ke dalam otak, tapi dimulai dengan berlatih dan merasakannya dalam hati. Dengan demikian bagi anak-anak kampung agama tidaklah selalu berwajah garang apalagi mengancam.

Wajah agama yang santai ini dengan berhasil digambarkan oleh R.A.F. dalam *Dongéng Énténg ti Pasantrén* yang terdiri dari 40 cerita. Meskipun ditulis pada dekade tahun 1960-an, cerita-cerita seputar dunia pesantren ini konon berlangsung sebelum perang atau tepatnya sebelum Jepang datang. Maka baik tokoh maupun latar tempatnya tak jauh berbeda dengan cerita-cerita Ahmad Bakri, masih tentang orang-orang sederhana dari sebuah kampung yang lokasinya berada di sekitar Ciamis dan Tasikmalaya. Hanya saja R.A.F. bercerita bukan dengan kacamata orang luar, tapi sebagai orang dalam yang tinggal di pesantren. Dengan demikian detail-detail mengenai kehidupan santri dan suasana pesantren pada waktu itu terungkap begitu gamblang. Bagi yang pernah merasakan *mondok* di pesantren tradisional membaca cerita-cerita ini mungkin seperti mengurai kembali kenangan lama.

Dongéng Énténg ti Pasantrén bentuknya mendekati sebuah roman meskipun cerita-cerita yang terdapat di dalamnya bisa berdiri sendiri-sendiri. Dimulai dengan penggambaran tentang sosok kiai Sunda yang umumnya hidup sederhana, tentang keluarganya yang terdiri dari istri dan anak perempuan, lalu tentang suasana pesantren yang lokasinya hampir bisa dipastikan selalu dekat dengan sawah, kolam, gunung dan sungai. Begitu juga bangunan-bangunan sederhana yang terdapat di dalamnya: rumah kiai, masjid dan asrama yang semuanya berdinding bambu. Setelah itu cerita demi cerita mengalir lancar. R.A.F. yang lahir tahun 1929 di Banjarsari, Ciamis, sehabis menyelesaikan sekolah memang pernah *mondok* beberapa lama di sebuah pesantren, dan sepertinya roman semi biografis ini merupakan cerita kenang-kenangan mengenai pengalamannya di pesantren itu.

Tentu saja yang diceritakan R.A.F. bukan hanya sekedar pengalaman romantik pernah tinggal di pesantren. Sejumlah persoalan keagamaan juga terungkap di balik cerita-ceritanya yang lucu. Di sini nampak kepiawaian pengarang dalam menyerap pandangan umum orang-orang kampung terhadap aturan-aturan agama. Dalam cerita "Poé Kahiji" misalnya, diceritakan bagaimana kagetnya para santri mendengar kiai yang tiba-tiba saja menetapkan hari pertama puasa lebih cepat sehari dibanding kampung-kampung lain, padahal sejumlah santri sudah

terlanjur menyiapkan makanan untuk *munggahan* pada hari itu. Tiba-tiba ada seorang santri yang mengaku masih ingat ucapan kiai, yang mengatakan bahwa tidak puasa diperbolehkan hukumnya apabila sedang berkunjung ke tempat yang belum memulai puasa, asal kunjungan tersebut dilakukan pagi-pagi sekali dan mempunyai alasan yang kuat.

Dengan dasar ucapan sang kiai, pergilah mereka ke kampung tetangga dengan membawa makanan yang sudah disiapkan untuk acara *munggahan*. Sebelum pergi mereka tidak lupa mengucapkan niat bahwa kepergiannya untuk mengantarkan kitab kepada seseorang di kampung itu. Sebuah alasan yang sangat kuat karena mengantarkan kitab merupakan pekerjaan mulia, dan pekerjaan mulia seyogianya dilakukan secara bersama-sama. Dan setibanya di kampung tujuan puasa memang belum dimulai, maka dengan gembira mereka melakukan acara *munggahan*, makan beramai-ramai tanpa merasa telah melakukan dosa. Sorenya barulah mereka pulang kembali ke pesantren sambil senyum-senyum.

Dalam kebanyakan ceritanya R.A.F. kadang memakai istilah-istilah Arab yang umum diucapkan di pesantren, namun sedikit sekali ia mengutip dalil-dalil dari Al-Qur'an atau Hadist. Persoalan-persoalan keagamaan justru lebih banyak terungkap lewat obrolan sehari-hari dan perilaku tokoh-tokohnya yang santai, lucu, polos dan nakal. Tema-tema serius mengenai fikih atau tauhid mengalir dengan ringan, terkesan main-main namun tetap menyiratkan makna yang dalam. Begitu juga tema-tema yang berhubungan dengan etika atau moral seperti menjelekan orang lain, berbohong, sombong, malas, dan semacamnya juga tampil menjadi rangkaian lelucon yang segar dan penuh kejutan. Hampir setiap judul atau bagian mempunyai pesan tersendiri dalam bangunan cerita yang jauh dari kesan berkhotbah atau menggurui.

Pengarang lain yang juga banyak menggarap tema kehidupan pesantren adalah Usep Romli H.M. Pengarang ini sudah menerbitkan sejumlah kumpulan cerpen dan novelet seperti *Jiad Ajengan, Ceurik Santri, Béntang Pasantrén* dan *Dulag Nalaktak*. Pengarang yang lahir di Limbangan, Garut, tahun 1949 ini memang seorang santri yang cukup lama *mondok* di pesantren. Selain menulis cerpen dan novelet, ia juga menulis sajak yang sudah dikumpulkan dalam beberapa antologi. Meskipun cerita-ceritanya kebanyakan terjadi sekitar tahun 1970-an namun suasana pesantren yang digambarkannya tak jauh berbeda dengan yang pernah digambarkan para pengarang generasi sebelumnya, sebuah pesantren sederhana yang dikelilingi sawah, kolam, gunung dan sungai. Memang demikianlah kondisi pesantren-pesantren tradi-

sional di Tatar Sunda, selain selalu mengambil lokasi di daerah pinggiran juga tidak banyak melakukan perubahan dari waktu ke waktu.

Usep Romli H.M. banyak menggarap cerita-cerita santai yang menggambarkan romantika pesantren seperti halnya R.A.F, terutama pada novelet *Béntang Pasantrén*, kumpulan cerpen *Ceurik Santri* dan *Dulag Nalaktak*. Namun Usep kadang bergaya serius juga, misalnya pada cerita-cerita yang menunjukkan keprihatinannya terhadap kondisi umat Islam yang terpuruk di tengah perubahan zaman. Namun hampir dalam semua karyanya, baik yang santai maupun bergaya serius, ia sering mengutip dalil-dalil yang berasal dari Al-Qur'an dan Hadist. Ia juga kerap memasukkan istilah-istilah bahasa Arab untuk menghidupkan dialog dalam ceritanya. Hal ini tentu dapat dimaklumi mengingat selain pengarang, ia pun dikenal luas sebagai mubalig dan pembimbing jemaah haji. Maka wajarlah jika semangatnya untuk berdakwah lewat sastra terasa sangat kental dibanding pengarang lain, apalagi pada cerita-cerita terbarunya yang dikumpulkan dalam *Paguneman Jeung Fir'aun*. Dalam buku ini bahkan pengarang dengan gamblang menunjukkan pembelaan dan keberpihakannya terhadap Islam dengan sudut pandang yang nyaris hitam-putih. Usep mengaitkan cerita-ceritanya dengan peristiwa politik seperti intervensi Amerika dan sekutunya terhadap negara-negara muslim di Timur Tengah, juga tentang kerusuhan rasial dan agama yang terjadi di Ambon dan Poso.

Dalam pengamatan saya sementara ini, setelah era R.A.F. dan Usep Romli H.M. rasanya belum ada lagi pengarang Sunda yang cukup kuat dan menonjol dalam menggarap tema-tema kepesantrenan, kalau pun ada mungkin lebih cenderung pada tema-tema keagamaan yang sifatnya formal dan umum saja, bukan tentang Islam yang ada kaitannya dengan masalah budaya. Saya juga mengamati bahwa pengarang-pengarang Sunda sekarang seperti mulai kehilangan sikap kesantaiannya, baik kesantaian sebagai orang Sunda maupun sebagai orang Islam.

DAFTAR PUSTAKA

Ambri, Moh.
1932. *Si Kabajan Djadi Doekoen.* Bale Poestaka.
1962. *Dasar Sial.* Balai Pustaka.
1965. *Ngawadalkeun Njawa*. Pusaka Sunda.

1966. *Si Kabajan Djadi Dukun*. Pelita Masa & Balai Pustaka.
1977. *Memuja Siluman*. Pustaka Jaya.

Bakri, Ahmad
1976. *Sanghiang Lutung Kasarung*. Pustaka Jaya.
1980. *Sudagar Batik*. Pustaka Jaya.
1982. *Payung Butut*. Jakarta: Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
1982. *Srangéngé Surup Mantén.* Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah.
1985. *Rajapati di Pananjung.* Rahmat Cijulang.
1986. *Lébé Kabayan.* Rahmat Cijulang.
1986. *Mayit Dina Dahan Jéngkol.* Pustaka Karsa Sunda.
1987. *Ki Merebot: Kumpulan Carita Humor*. Rahmat Cijulang.
2001. *Dina Kalangkang Panjara*. Bandung:PT Kiblat Buku Utama.
2002. *Jurutulis Malingping*. Bandung: Kiblat Buku Utama.

Romli HM, Usep
2011. *Béntang Pasantrén.* Bandung: Kiblat.
2006. *Dulag Nalaktak: Kumpulan Carita Humor*. Bandung: Kiblat.

R.A.F. (Rachmatulloh Ading Affandi)
1959. *Dongéng Énteng ti Pasantrén*. Jakarta: Balai Pustaka.

Samsoedi
1930. *Tjarita Boedak Minggat*. Jakarta: Bale Poestaka.
1931. *Djatining Sobat.* Jakarta: Bale Poestaka.
1932. *Babalik Piker*. Jakarta: Bale Poestaka.
2002. *Budak Teuneung.* Bandung: Kiblat Buku Utama.

Soeriadiredja, R.
1956. *Wawatjan Poernama Alam*. Jakarta: Dinas Penerbitan Balai Pustaka.

Tjaraka
1965. *Sri Panggung.* Langensari.

Umbara, Ki
1976. *Diwadalkeun ka Siluman*. Jakarta: Pustaka Jaya.
1979. *Ngabuang Maneh.* Bandung: Mitra Kancana.
1983. *Hamzah Singa Allah*. Sari Buana
1986. *Teu Tulus Paéh Nundutan.* Rahmat Cijulang.
2008. *Si Lamsijan Kaédanan*. Bandung: Kiblat.

Bahasa Sunda dalam Berdoa

Mikihiro Moriyama

Tulisan ini dimulai dengan sebuah pertanyaan,[1] bahasa apakah yang digunakan orang Sunda muslim ketika berdoa? Kemungkinannya ada yang berdoa dalam bahasa Arab, Indonesia, atau bahasa Sunda. Tetapi bagaimana ketika melaksanakan sembahyang (salat), jawabannya orang Sunda muslim melaksanakan sholat dalam bahasa Arab. Memang bacaan dalam salat lima waktu itu terdiri dari doa dan ayat-ayat Al-Quran. Tetapi bagaimana orang Sunda meneruskan doa setelah salat? Bahasa apakah yang digunakan dalam mengucapkan doa bersama, dan bahasa apakah yang digunakan ketika memanjatkan doa sendiri secara pribadi?

Doa bersama adalah doa yang diucapkan secara serentak bersamaan dengan jamaah lain seusai sembahyang berjamaah. Dalam doa seperti ini, bacaannya sering dilafalkan dalam bahasa Arab atau bahasa Indonesia. Lalu bagaimana dengan doa yang dipanjatkan secara sendirian (pribadi)? Apakah doa tersebut dibaca dalam bahasa Arab, Indonesia, atau Sunda?

Tulisan ini membahas bagaimana penggunaan bahasa Sunda dalam berbagai aktivitas masyarakat Sunda di Jawa Barat yang berbeda-beda. Penggunaan bahasa Sunda mengalami perubahan sejak masa kolonial hingga era otonomi daerah. Dinamika penggunaan bahasa Sunda seperti ini dapat menjadi potret untuk melihat bagaimana ekspresi agama Islam dan persoalan kedaerahan (regionalisme) yang terjadi pada masyarakat Sunda di Jawa Barat akhir-akhir ini.

Ruang Privat dan Publik

Berdasarkan sensus pada tahun 2000 jumlah orang Sunda diperkirakan mencapai jumlah sekitar 31 juta orang. Mayoritas tinggal di wilayah Provinsi Jawa Barat. Dengan jumlah sebanyak itu, maka orang Sunda menempati sekitar 15 persen dari total populasi penduduk seluruh Indonesia. Meskipun tidak ada data tentang kategorisasi agama, tetapi dapat dikatakan bahwa mayoritas orang Sunda beragama Islam. Setidaknya hal ini terlihat dari cara mereka mengidentifikasikan dirinya sebagai orang muslim (Millie 2009: 5), sebagaimana sering diung-

1. Saya berterima kasih kepada rekan saya Bapak Henri Daros atas perbaikan bahasa Indonesia dalam makalah ini dan diskusi mengenai bahasa dan agama, juga berterima kasih kepada Bapak Dede Syarif yang memberi komentar pada tulisan ini dari segi Islam. Penulisan makalah kecil ini didukung oleh Nanzan University Pache Research Fund I-A-2 untuk tahun akademis 2013.

kapkan dalam istilah Sunda itu Islam.

Kalau kita menyimak tulisan-tulisan dalam bahasa Sunda sebelum mesin cetak masuk pada pertengahan abad ke-19, nampaknya cukup banyak naskah yang terkait dengan persoalan Islam[2]. Misalnya saja dalam *Wawacan Samaun* yang sering dibacakan pada *upacara opat puluh dinten* atau upacara empat puluh hari setelah bayi dilahirkan. Pada waktu tulisan berbahasa Sunda mulai dicetak, buku yang berisi agama Islam pun dicetak. Misalnya, *Tjaritana Ibrahim* yang dicetak pada tahun 1853 (Moriyama 2005: 69-77). Dari uraian di atas dapat disimpulkan akar hubungan antara orang Sunda dan Islam.

Mempertanyakan tetang pemakaian bahasa dalam doa pribadi bisa menjadi suatu hal yang signifikan untuk menyimak soal kedaerahan di Jawa Barat dan Islam. Kaum Muslim bersembahyang 5 kali sehari semalam. Demikian juga mereka berdoa setiap hari. Dalam doanya mereka meminta pertolongan kepada Tuhan atau meminta ampun kepada Tuhan atas dosa-dosanya. Kegiatan beribadah adalah kegiatan rohani, dimana jati diri atau identitas orang dapat terwujud dalam bahasa batin mereka masing-masing. Kalau bahasa batin itu bahasa Sunda bagi orang Sunda, kita akan menyadari betapa pentingnya bahasa Sunda bagi mereka, sekaligus menyadari hubungan erat antara bahasa Sunda dan Islam.

Kembali pada pertanyaan di atas, bahasa apakah yang digunakan orang Sunda muslim ketika berdoa, bahasa Sunda, Indonesia, atau bahasa Arab? Orang Sunda pada umumnya diperkirakan menggunakan bahasa Sunda. Sementara orang Sunda yang tinggal di kota seperti Bandung atau orang Sunda yang sehari-harinya sudah jarang memakai bahasa Sunda, mungkin berdoa dalam bahasa Indonesia. Dalam hal ini perlu dicatat bahwa mereka merasa harus memakai bahasa yang halus dan sopan ketika berdoa untuk menghormati Tuhan, sehingga orang Sunda yang tidak mampu berbahasa Sunda halus tidak dapat berdoa dalam bahasa Sunda tetapi cenderung memilih bahasa Indonesia yang mereka pelajari di sekolah atau di pengajian[3]. Dengan kata lain, mereka tidak merasa pantas "berdialog" dengan Tuhan dalam bahasa Sunda sehari-hari yang kurang halus.

---

2. Suatu koleksi Snouck Hurgronje di Universitas Leiden menunjukkan banyaknya naskah berkaitan Islam. Dengan catatan, memang Snouck Hurgronje sengaja mengumpulkan naskah yang berkaitan dengan Islam.
3. Wawancara pribadi dengan teman-teman dari Indonesia pada kesempatan berkumpul di Nagoya pada tanggal 11 Oktober 2010. Pemakaian bahasa halus dalam berdoa ini tidak hanya dalam berbahasa Sunda tetapi dalam bahasa Jawa.

Bahasa Sunda sebagai Identitas

Pada awal abad ke-20, seorang cendikiawan Sunda Memed Sastra-hadiprawira berpendapat bahwa identitas Sunda erat dengan bahasa. Memed mengungkapkannya sebagai berikut:

> 'Bahasa membentuk norma: simbol (pengertian) yang paling mencakup untuk membedakan satu kelompok etnis dengan kelompok lainnya. Jika ciri khas suatu bahasa hilang, maka unsur-unsur pembeda suatu etnis juga menjadi kabur. Jika etnisitas tidak lagi ada, maka bahasa kelompok etnis tersebut lama-kelamaan juga akan lenyap.'[4]

Sepertinya pemikiran bahwa etnis Sunda erat kaitannya dengan bahasa ini tetap dipegang orang Sunda sampai sekarang. Oleh karena itu orang Sunda merasa khawatir mereka akan kehilangan identitasnya seandainya bahasa Sunda itu hilang. Tidak hanya ada kaitan erat antara bahasa dan identitas, tetapi juga erat kaitannya antara agama dan identitas orang Sunda yang didukung oleh bahasa Sunda. Misalnya hal ini nampak pada sosok seorang *inohong* Sunda terkemuka Haji Hasan Mustapa yang hidup sezaman dengan Memed Sastrahadiprawira, yang menulis sebagian besar karya-karyanya dalam bahasa Sunda (Rosidi 1989: vii-x). Memang bahasa pertama bagi orang Sunda pada zaman kolonial adalah bahasa Sunda. Malah sangat terbatas orang Sunda yang berbahasa Belanda atau bahasa Melayu dalam komunitasnya. Namun yang perlu dicatat adalah bahwa sudah cukup lama bahasa Jawa digunakan dalam pengajian-pengajian dilingkungan komunitas muslim, khususnya di pesantren, termasuk di pesantren yang ada di lingkungan masyarakat Sunda. Cara seperti ini berlangsung hingga pertengahan abad ke-20. Kenyataan ini dapat juga didukung oleh adanya tradisi "ngalogat" dalam bahasa Jawa di lingkungan pesantren yang diimpor dari daerah Jawa dan dipertahankan sampai pada sepertiga awal abad ke-20, hingga ketika "*ngalogat*" dalam bahasa Sunda dimulai (Yahya 2009: 364-365).

Mustapa bisa saja memilih bahasa lain untuk menuliskan pemikiran keagamaan dan filsafatnya. Tetapi pilihannya pada bahasa Sunda yang digunakan dalam tulisan-tulisannya menunjukkan adanya hubungan erat

4. Aslinya sebagai berikut, "*Basa teh anoe djadi loeloegoe, pangtetelana djeung pangdjembarna tina sagala tanda-tanda noe ngabedakeun bangsa pada bangsa. Lamoen sipatna roepe-roepa basa tea leungit, bedana bakat-bakatna kabangsaan oge moesna. Lamoen ras kabangsaanana soewoeng, basana eta bangsa tea oge lila-lila leungit.*" (Sastrahadiprawira 1929: 99).

antara identitas orang Sunda dan agama yang sekaligus merupakan suatu ciri dari orang Sunda pada masa itu. Di mata orang Belanda waktu itu, orang Sunda identik sebagai Muslim yang taat. Ciri khas orang Sunda ini berbarengan dengan bahasa Sunda dan identitas orang Sunda itu sendiri.

Setelah Indonesia merdeka, bahasa Indonesia dijadikan sebagai bahasa nasional yang mempersatukan bangsa Indonesia. Khususnya pada zaman Orde Baru, pemakaian bahasa daerah cenderung ditekan oleh pemerintah supaya kesatuan negara tetap dipertahankan dan diperkuat sejalan dengan penggunaan bahasa nasional. Akibatnya, bahasa Sunda jarang dipakai di ruang publik. Bahasa daerah hanya diberi peranan yang bersifat budaya dan tidak bersifat politis. Dengan kata lain, pemakaiannya terbatas di ruang-ruang pribadi. Artinya, bahasa Sunda tetap dipakai dalam kegiatan keagamaan seperti berdoa. Dunia batin, seperti doa pribadi tadi, tidak pernah dan tidak dapat diatur oleh kebijakan bahasa.

Demarkasi dan pembagian peran antara bahasa Indonesia yang dipakai di ruang publik serta bersifat politik dan bahasa daerah yang dipakai di ruang pribadi serta bersifat budaya itu rupanya bergeser setelah perubahan sosial dan politik terjadi pada masa pasca-Orde Baru. Dalam hal ini, perluasan otonomi daerah dan peraturan daerah yang baru mempunyai dampak yang cukup berarti (Moriyama 2010: 253-256; 2012: 84-87).

Di Provinsi Jawa Barat ditetapkan suatu peraturan daerah (Perda) yang berkaitan dengan identitas daerah, yaitu Peraturan Daerah Provinsi Jawa Barat No. 5 Tahun 2003 tentang Pemeliharaan Bahasa, Sastra, dan Aksara Daerah. Peraturan baru ini bisa diartikan bahwa pemeliharaan sastra, bahasa, dan aksara daerah menjadi suatu agenda politik. Tujuan peraturan daerah ini diterangkan sebagai berikut:

a. memantapkan keberadaan dan kesinambungan penggunaan bahasa, sastra dan aksara daerah sehingga menjadi faktor pendukung bagi tumbuhnya jati diri dan kebanggaan daerah:
b. memantapkan kedudukan dan fungsi bahasa, sastra dan aksara daerah;
c. melindungi, mengembangkan, memberdayakan dan memanfaatkan bahasa, sastra dan aksara daerah yang merupakan unsur utama kebudayaan daerah yang pada gilirannya menunjang kebudayaan nasional;
d. meningkatkan mutu penggunaan potensi bahasa, sastra dan aksara daerah. (Bab II Pasal 2).

Yang perlu diperhatikan dalam Peraturan Daerah ini adalah jangkauan pemeliharaan bahasa, sastra dan aksara daerah yang meliputi "penggunaan bahasa dan sastra dalam kehidupan keagamaan" (Bab IV Upaya dan Ruang Lingkup Pemeliharaan, Pasal 71). Penetapan ini berarti bahasa Sunda dianjurkan dipakai dalam kehidupan keagamaan secara legislatif. Penggunaan bahasa dalam kehidupan keagamaan dianggap sebagai faktor pendukung bagi tumbuhnya jati diri masyarakat Sunda pada abad ke-21 ini.

Sejak tahun 2006 sampai sekarang penulis melakukan observasi di kawasan Pesantren Cipasung, Tasikmalaya, Jawa Barat dengan bantuan Acep Zamzam Noor, seorang penyair, pelukis sekaligus aktivis sosial di pesantren tersebut. Dalam kehidupan sehari-hari di kawasan Cipasung, bahasa Indonesia hampir tidak terdengar kecuali dari suara televisi. Kegiatan sehari-hari semuanya dilakukan dengan menggunakan bahasa Sunda kecuali ketika para santri berurusan dengan pemerintahan. Bahasa Sunda juga sering terdengar dalam *pupujian* yang dibacakan setiap usai azan dilantunkan. Misalnya seperti pupujian dengan bait sebagai berikut:

Éling-éling umat	Ingatlah wahai umat
Muslimin Muslimat	Muslimin Muslimat
Hayu urang berjamaah shalat Ashar	Mari kita berjamaah sholat Ashar
Éstu kawajiban urang keur di dunya	Sungguh merupakan kewajiban kita selama di dunia
Pibekeleun urang jaga di Akhérat.[5]	Untuk bekal kita nanti di Akhirat

Seorang santri melantunkan *pupujian* tadi untuk menyeru melaksanakan salat kepada masyarakat. Ajakan tersebut dibacakannya dalam bahasa Sunda. Sementara di jalan-jalan para santri juga bercakap-cakap dalam bahasa Sunda. Tetapi pada saat yang lain, mereka harus belajar dan memakai bahasa Indonesia di sekolah-sekolah negeri maupun swasta, termasuk Madrasah Ibtidaiyah, Madrasah Tsanawiyah, dan Madrasah Aliyah di kawasan Cipasung. Tetapi, dalam peraturan pendidikan, bahasa Sunda masih boleh digunakan jika para siswa di tingkat Sekolah Dasar (SD) belum memahami bahasa Indonesia.

Lebih jauh menurut ketentuan baru yaitu Keputusan Gubernur Jawa Barat No. 423.5 tentang Standar Kompetensi dan Kompetensi Dasar serta paduan Penyusunan Kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan Mata Pelajaran

5. Catatan penulis pada bulan Agustus tahun 2007 di Cipasung.

Bahasa dan Sastra Sunda pada tahun 2006[6] bahwa sekolah harus mengajarkan bahasa Sunda sebagai mata pelajaran wajib tersendiri, bukan lagi pelajaran muatan lokal (mulok) atau ekstra kurikulum. Sementara itu, bahasa Sunda tetap digunakan dalam pengajaran agama. Pada sore hari santri belajar agama di madrasah di kawasan Cipasung. Bahasa Sunda tetap dipakai dalam kegiatan mengaji. Misalnya, santri membaca *matan* dalam bahasa Arab, memberi tanda baca dan *ngalogat* dalam bahasa Sunda.[7] Penjelasan biasanya diberikan oleh kiai dalam bahasa Sunda, tetapi ada juga penjelasan dalam bahasa Indonesia karena adanya santri yang datang dari luar daerah berbahasa Sunda. Kalau santri akan menyanyikan pupujian, kata-katanya dalam bahasa Sunda. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa di kawasan Pesantren Cipasung, pada umumnya kegiatan mengaji menggunakan bahasa Arab disertakan bahasa Sunda. Tetapi hal ini tidak perlu dianggap bahwa agama Islam harus dipelajari dalam bahasa Sunda. Dapat ditarik sebuah asumsi bahwa bahasa Sunda dipilih sebagai bahasa pengantar dalam pengajian karena bahasa pertama bagi kebanyakan para santri di pesantren tersebut adalah bahasa Sunda. Artinya, di daerah Jawa Timur dan Jawa Tengah bahasa Jawa yang dipakai dalam pengajian. Sementara di wilayah perkotaan seperti Bandung, bahasa Indonesia lebih sering digunakan dengan pertimbangan untuk mempermudah pemahaman kepada masyarakat atau jamaah dalam kegiatan belajar maupun mengaji.

Penggunaan bahasa Sunda juga dapat disimak dalam khotbah Jumat. Di masjid-masjid di perkotaan, khotbah jumat, sudah banyak yang diganti dari bahasa Sunda ke bahasa Indonesia demi kemudahan dengan mempertimbangkan kemampuan berbahasa dari masyarakat setempat. Dalam hal ini memang bahasa Sunda tidak identik dengan Islam, tetapi rasanya tidak bisa juga lepas dari Islam. Apakah bahasa itu berfungsi semata-mata alat komunikasi yang paling mudah dipahami saja dan pemilihan bahasa semata-mata berdasarkan kebutuhan praktis saja?[8] Namun, bahasa rohani, sebagaimana digunakan dalam berdoa,

---

6. Lebih lanjut silakan lihat Moriyama (2010: 256-260).
7. Yahya menyatakan “aktivitas ngalogat hingga saat ini masih dilakukan oleh lebih dari satu juta santri di ribuan pesantren Sunda” (Yahya 2009: 363). Rupanya, tradisi pembelajaran agama ini belum diganti dengan bahasa Indonesia. Khususnya di lingkungan pesantren di daerah penutur bahasa Sunda, terasa masih penting pemakaian bahasa Sunda untuk belajar mengaji.
8. Ada pemikiran yang menarik bahwa khotbah pada Jumatan boleh disampaikan dengan bahasa yang dipahami oleh masyarakat setempat demi efisiensi seperti pemikiran Persis atau Persatuan Islam (Federspiel 2001: 58, 164-165). Dalam pemikiran itu tidak mutlak bahasa Arab yang dipakai. Artinya, sejak awal abad ke-20 Persis memakai bahasa lokal

terutama doa yang bersifat pribadi, tidak bisa ditukar begitu saja, apalagi bahasa mempunyai hubungan erat dengan identitas orang seperti kita lihat pada kasus orang Sunda di atas. Ada pula suatu pemikiran bahwa setiap bahasa mempunyai jiwa yang disebut sebagai jiwa bahasa. Misalnya, ada istilah "*kotodama*" atau jiwa bahasa dalam bahasa Jepang. Bahasa sendiri mempunyai kekuataan. Jika kata tertentu diucapkan maka harapan yang terkandung dalam kata yang diucapkan tersebut akan terkabul. Oleh karenanya, bahasa bukan semata-mata alat komunikasi. Ada juga orang Sunda yang menganggap bahasa Arab dan huruf Arab bersifat suci dan lebih bermakna karena bahasa Arab adalah bahasa yang dipakai dalam tulisan Al-Quran.

Karena bahasa Sunda adalah bahasa rohani bagi orang Sunda, bahasa Sunda tidak dapat ditukar begitu saja dengan bahasa lain seperti bahasa Indonesia atau bahasa Inggris. Misalnya saja, lagu-lagu yang dinyanyikan dalam bahasa Sunda terasa lebih '*keuna kana haté*' (menyentuh hati) daripada bahasa Indonesia, apalagi lagunya lagu karawitan Sunda. Sebagai contoh yang baik adalah lagu-lagu ciptaan Nano S. Misalnya, lirik dalam lagu berjudul *Babar Nabi* (Kelahiran Nabi) yang memunculkan suasana dan perasaan yang istimewa bagi orang Sunda.[9] Liriknya sebagai berikut:

***Babar Nabi* (Kelahiran Nabi)**

Bismillah kecap wiwitan	Bismillah adalah kata permulan
Nyebat jenengan Pangéran	Menyebut nama Tuhan
Numawi janten kawitan	Karena itulah jadi asal
Paréntah nu maha heman	Perintah yang Maha Pengasih
Gusti urang sadayana	Tuhan kita semua
Kangjeng Nabi anu mulya	Sang Nabi yang mulya
Muhammad jenenganana	Muhammad namanya
Arab Qurais nya Bangsana	Arab Quraish itu bangsanya
Nabi Muhammad jungjunan urang	Nabi Muhammad adalah panutan kami

dalam koutbah jumat, misalnya di Bandung sebagai tempat kelahiran Persis mungkin bahasa Sundalah yang dipakai dalam Jumatan. Dalam hal ini bahasa dapat dianggap sebagai alat komunikasi walaupun ada pemikiran tradisionalis yang berbeda bahwa bahasa Arab yang harus dipakai dalam khotbah, artinya bahasa bukan semata-mata alat komunikasi.

9. Lagu "Istighfar" termuat dalam Video CD ciptaan Nano S. berjudul *Pangdu'a Putra*, 2009, penyanyi Evie Mariani. Bandung: Joop Production Management.

Nabi Muhammad pamuka jalan caang	Nabi Muhammad pembuka jalan terang
Nabi Muhammad nabi nu linuhung	Nabi Muhammad adalah nabi yang mulya
Ramana Gusti Abdullah	Ayahnya Raja Abdullah
Ibuna Siti Aminah	Ibunya Siti Aminah
Dibabarkeunana di Mekah	Dilahirkan di Mekah
Wengi Senén taun Gajah	Pada malam Senin tahun Gajah

Bahasa Sunda kiranya tetap memainkan peranan penting dalam ruang pribadi dan juga kehidupan keagamaan sebagai bahasa batin. Bahasa Sunda dan Islam mempunyai hubungan "mesra".[10] Di era otonomi daerah, hal ini semakin kuat dengan adanya dukungan secara legislatif melalui Peraturan Daerah (Perda) tentang pemeliharaan dan penggunaan bahasa Sunda di Jawa Barat.

DAFTAR PUSTAKA

Biro Hukum Setda Jabar.

2003. *Himpunan Peraturan Perundang-undangan Bidang Pendidikan Tahun 2001-2003*. Bandung.

Federspiel, Howard M.

2001. *Islam and Ideology in The Emerging Indonesian State, The Persatuan Islam (PERSIS), 1923 to 1957*. Leiden; Boston; Koln: Brill.

Millie, Julian.

2009. "Splashed by The Saint: Ritual Reading and Islamic Sanctity in West Java", *Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde* 262, Leiden: KITLV Press.

Moriyama, Mikihiro.

2005. *Sundanese Print Culture and Modernity in 19th-century West Java*. Singapore: Singapore University Press.

2010. "Bahasa Daerah dan Desentralisasi Pada Masa Pasca-Orde Baru", in Mikihiro Moriyama and Manneke Budiman (eds.) *Geliat Bahasa*

10. Acep Zamzam Noor memakai ungkapan "Islam tapi Mesra" sebagai suatu slogan yang menantang gerakan Islam yang fundamentaris dan agresif.

Selaras Zaman: Perubahan Bahasa-Bahasa di Indonesia Pasca-Orde Baru, pp. 249-274, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
2012. "Regional Languages and Decentralisation in Post-New Order Indonesia: The case of Sundanese", in Keith Foulcher, Mikihiro Moriyama and Manneke Budiman (eds.) *Words in Motion–Language and Discourse in Post-New Order Indonesia*, pp. 82-100, Singapore: NUS Press.

Pemerintah Provinsi Jawa Barat, Dinas Pendidikan.
2006. *Standar Kompetensi dan Kompetensi Dasar Serta Panduan Penyusunan Kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan Mata Pelajaran Bahasa dan Sastra Sunda*, Bandung.

Pikiran Rakyat.
2005. "Kongres Basa Sunda Jangan Sampai Mubazir". Dalam Berita Utama, *Pikiran Rakyat*, Rabu, 29 Juni 2005: <http: //www.pikiran-rakyat.com/cetak/2005/0605/29/0101.htm>. (Diunduh pada 29 Mei 2007).

Rosidi, Ajip.
1989. *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, Bandung: Pustaka.
2004. "Perkembangan Bahasa dan Sastera Daerah", *Sundalana 3*, *Bupati di Priangan dan Kajian Lainnya mengenai Budaya Sunda*. Bandung: Pusat Studi Sunda, hlm. 141-153.
2006. "Mendunia Berkat Sastra Sunda". *Republika Online*, Wawancara, Minggu 2 April 2006:<http://www.republika.co.id/kolom_detail.asp?id=24198&kat_id=85>. (Diunduh pada 29 Mei 2007).

Sastrahadiprawira, Memed.
1929. "Basa sareng Kasoesastran Soenda", *Poestaka-Soenda* (7 dan 8), hlm. 97-101.

Sumarsono, Tatang.
2006 "Setelah Era Otonomi Daerah: Bagaimanakah Nasib Pengajaran Bahasa Sunda". Dalam Ajip Rosidi, H. Edi S. Ekadjati dan A. Chaedar Alwasilah (ed.), *Konferensi Internasional Budaya Sunda (KIBS), Prosiding, Jilid 1.0* [Jakarta]: Yayasan Kebudayaan Rancagé, hlm. 69-73.

Yahya, Iip Dzulkifli.
2009. "Ngalogat di Pesantren Sunda: Menghadirkan yang Dimangkirkan", in Henri Chambert-Loir ed., *Sadur, Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, Jakarta: KPG; Ecole francaise d'Extreme-Orient; Forum Jakarta-Paris; Pusat Bahasa; Universitas Padjadjaran.

Kohkol-Bedug:

Media Komunikasi Tradisional Masyarakat Muslim Pedesaan

Asep S. Muhtadi

Kentongan itu berbunyi tiga kali. Seseorang sengaja mendatangi masjid untuk menabuh kentongan. Ia memukulnya berulang-ulang sebanyak tiga kali. Lalu diikuti oleh masjid yang lain, dengan maksud meneruskan suara agar dapat menjangkau wilayah yang lebih luas. Dengan bunyi seperti itu, masyarakat di sekitar pun segera mengetahui kalau salah seorang warganya meninggal dunia. Mereka kemudian mencari tahu siapa dan di rumah mana ada orang yang meninggal dunia. Lalu mereka berkumpul, bahu membahu menyiapkan segala kebutuhan untuk mengurus jenazah. Tanpa ada birokrasi ataupun perintah dan mekanisme yang seharusnya dilalui, proses itu berlangsung alamiah.

Pada kesempatan lain, kentongan itu kembali berbunyi. Kali ini nadanya berbeda. Masyarakat pun paham. Dari nada bunyi yang terus ditabuh seperti itu, mereka tahu bahwa ada kejadian penting yang membutuhkan bantuan warga. Benar saja. Nada kentongan kali ini menginformasikan ada kebakaran. Rumah penduduk terbakar dan butuh pertolongan. Warga pun segera siaga memberi bantuan. Mereka datang dengan perangkat seadanya, apapun yang dapat digunakan untuk mematikan nyala api, atau menolong mengevakuasi penghuninya, ataupun menyelamatkan barang-barang miliknya.

Dua contoh peristiwa di atas mengilustrasikan fungsi kentongan dalam proses komunikasi masyarakat pedesaan khususnya di kawasan kebudayaan Pasundan.[1] Kentongan menjadi bagian penting dalam kehidupan orang Sunda. Bahkan, karena kedekatannya dengan kehidupan mereka, kentongan kemudian diadaptasi untuk kebutuhan lainnya, seperti digunakan para penjual makanan bakso untuk menawarkan dagangannya. Kentongan yang digunakan sebagai media komunikasi para penjual bakso ini dibuat sedemikian rupa dalam ukuran yang jauh lebih kecil, kira-kira berdiameter 5-7 sentimeter dengan panjang sekitar 15-20 sentimeter.

---

1. Kebudayaan Pasundan menempati satu kawasan propinsi di Indonesia yaitu Jawa Barat yang hingga tahun 2010 tercatat sebagai salah satu provinsi besar di Indonesia. Tapi jangan pernah menyebut Jawa Barat hanya dengan menyebut Bandung atau kota-kota kecil lainnya di provinsi ini. Jawa Barat sangat luas. Kini telah memiliki 26 Kabupaten dan Kota dengan perbandingan 17 Kabupaten dan 9 Kota. Secara geografis provinsi ini masih didominasi kawasan perdesaan dengan warna kebudayaannya yang secara umum masih kuat mendesa. Secara administratif, lebih dari 5000 wilayah merupakan Desa (kawasan pedesaan) dan hanya sekitar 300 merupakan Kelurahan (kawasan perkotaan). Dari luas sekitar 3.700.000 ha, hanya sekitar 150.000 ha “perkotaan”. Perubahan sosial yang sering menjadi sumber kegelisahan telah terjadinya pergeseran nilai masyarakat tradisional, sesungguhnya masih relatif bertahan pada kultur serta nilai-nilai lama.

Kentongan, atau lebih populer disebut *kohkol,* yang ada di masjid atau langgar/tajug,[2] umumnya terbuat dari bambu atau kayu. Bambu dipotong pada buku-bukunya, dan di tengah-tengahnya diberi lubang panjang agar ketika dipukul bersuara lebih nyaring. Kayu juga dilubangi bagian tengahnya, kemudian diberi lubang panjang seperti halnya kohkol yang terbuat dari bambu. Ukurannya bervariasi, tetapi tetap berbentuk bulat panjang, dipukul dengan alat pemukul yang keras sehingga menimbulkan suara. Istilah kentongan lebih umum digunakan dalam fungsi yang sangat bervariasi, sementara kohkol hanya digunakan untuk menamai kentongan yang ditempatkan di masjid atau langgar/tajug.

Kentongan juga sangat populer digunakan sebagai alat komunikasi *Siskamling* (sistem keamanan lingkungan) yang biasa melibatkan warga masyarakat setempat. Kentongan yang digunakan untuk fasilitas keamanan ini biasanya berukuran lebih kecil dari kentongan yang ada di masjid dan lebih besar dari kentongan yang biasa digunakan para pedagang bakso. Warga desa—dan sebagian warga pinggiran kota—secara bergiliran mendapat tugas pengamanan lingkungan. Mereka dibagi kedalam kelompok-kelompok kecil sebanyak sesuai jumlah warga yang ada pada suatu lingkungan. Setiap kelompok rata-rata terdiri dari lima orang dan kebagian giliran bertugas rata-rata satu kali pada setiap bulan. Setiap kelompok dilengkapi kentongan untuk dibunyikan dengan cara dipukul dengan alat pukul tersendiri. Kentongan dibunyikan untuk menunjukkan adanya kelompok Siskamling yang tengah bertugas menjaga keamanan. Kentongan juga berfungsi sebagai alat komunikasi petunjuk waktu pada malam hari. Pada setiap jam berubah, kentongan ini dibunyikan sebanyak jumlah angka jam. Pada pukul 02.00 dini hari, misalnya, seorang petugas Siskamling membunyikan kentongan sebanyak dua kali pukulan.

Selain berfungsi sebagai alat komunikasi keamanan lingkungan atau sebagai petunjuk waktu seperti disebutkan di atas, kentongan juga berfungsi sebagai media informasi tentang sesuatu kejadian. Jika terjadi sesuatu yang berbahaya atau dapat membahayakan, seperti ada rumah yang didatangi rampok/maling, kebakaran, kematian, atau

2. *Langgar* atau *Tajug* adalah masjid kecil yang hanya digunakan untuk kebutuhan shalat lima waktu, tapi tidak digunakan untuk pelaksanaan shalat jum'at. Selain di pemukiman, langgar dan tajug biasa juga ditemukan di sawah, ladang, atau tempat pertanian lainnya di kawasan pedesaan. Ia digunakan untuk melaksanakan shalat.

peristiwa-peristiwa lainnya, kentongan biasa dibunyikan dengan beberapa kali pukulan secara berturut-turut untuk memberi tahu warga setempat tentang kejadian itu. Melalui media kentongan dengan nada yang bervariasi, masyarakat setempat umumnya mengerti dan otomatis memahami apa yang harus dilakukannya ketika mendengar isyarat bunyi tersebut.

Kohkol yang ada di masjid-masjid hampir selalu berdampingan dengan media lain yang disebut *bedug*. Bedug adalah sejenis gendang besar dan panjang, atau semacam drum besar. Terbuat dari batang pohon kayu gelondongan besar yang dilubangi, memanjang hingga kira-kira dua meter atau lebih. Berbentuk silinder atau cembung simetris. Mulutnya ada yang hanya ditutup satu saja dengan kulit kerbau atau kulit sapi, ada pula yang ditutup kedua belah mulutnya. Dibuat dengan cara yang sangat tradisional, seperti pemasangan kulit dengan memakai kayu pasak atau paku-paku berkepala besar.

Bedug ditabuh beriringan dengan kohkol. Dipukul dengan alat pemukul khusus, *panakol bedug*, terbuat dari kayu biasa kira-kira sebesar pergelangan tangan anak dengan panjang sekitar 30 sentimeter. Jika dipukulkan ke kulit bedug akan keluar suara berdegum. Di masjid-masjid, tajug atau langgar, bedug selalu berdampingan dengan kohkol, sehingga *panakol bedug* (pemukul bedug) sekaligus juga berfungsi sebagai alat pemukul kohkol.

Di sejumlah masjid, khususnya masjid-masjid besar yang ada di ibu kota kecamatan, bedug hanya dapat dibunyikan oleh petugas khusus yang disebut *Merebot*. Istilah *merebot* sendiri diambil dari bahasa Arab, *marbut*, artinya yang merawat masjid. Merebot adalah orang yang diberi tugas khusus merawat masjid, baik aspek kebersihan maupun keamanannya. Selain itu, sesuai dengan proses adaptasi fungsi terutama di kawasan pedesaan Pasundan, ia juga berkewajiban memukul bedug tanda waktu shalat sudah tiba. Kadang-kadang merebot disebut pula *modin* (dari bahasa Arab, *muadzin*) bila bertugas tambahan sebagai "tukang adan". Tetapi, di masjid-masjid besar, dua tugas ini sering diperankan oleh dua orang petugas yang berbeda, merebot dan modin.

Merebot berperan sebagai komunikator penting pada masyarakat muslim khususnya di wilayah pedesaan, yang dengan fasilitas kohkol-bedug memberi informasi waktu shalat, atau dengan kohkol saja memberi informasi kejadian-kejadian yang layak diketahui masyarakat. Seorang merebot umumnya mengetahui aturan tradisional memukul

bedug. Bedug dibunyikan dengan nada yang tidak sembarangan. Setiap jenis bunyi memiliki maknanya yang berbeda-beda. Suara bedug pada waktu salat zuhur berbeda dengan bunyi saat tiba waktu asar, dan demikian seterusnya.

Bahkan, ketika bedug ditabuh dalam tradisi *ngadulag*, ia memiliki makna tersendiri. Ngadulag adalah tradisi menabuh bedug secara terus menerus dengan nada yang diatur tersendiri. Biasanya, ngadulag dilakukan pada saat idul fitri atau idul adha. Selama bulan Ramadan ngadulag juga biasa dilakukan menjelang makan sahur untuk membangunkan masyarakat yang masih tidur, dan sesudah shalat tarawih. Cerita pendek "Dulag Nalaktak" karya Usep Romli (2005), misalnya, menggambarkan ketatnya etika dan aturan menabuh dulag. Bedug tidak ditabuh dengan nada sembarangan karena bunyinya memiliki pesan komunikasi tersendiri. Masyarakat muslim pedesaan umumnya memahami pesan-pesan dimaksud. Mereka memperoleh pengetahuan tentang makna pesan tersebut dari orang tua atau para leluhur yang diturunkan dari generasi ke generasi.

Kohkol dan bedug memang memiliki peranan penting bagi masyarakat pedesaan, khususnya di kawasan tatar Sunda. Kohkol dan bedug terletak di masjid, sehingga masjid menjadi sangat sentral dalam kehidupan mereka. Bahkan kohkol dan bedug yang posisi dan fungsinya saling melengkapi itu merupakan simbol keagamaan yang memiliki peran sosial yang amat strategis. Masyarakat desa percaya kalau bunyi kohkol itu mengisyaratkan informasi tertentu sesuai dengan jumlah bunyi dan cara irama pukulannya. Seperti disebutkan di atas, ia berfungsi bukan hanya memberi tahu waktu, tapi juga menjadi saluran informasi kematian, kebakaran, dan berbagai informasi penting lainnya.

Hingga saat ini, hampir di semua pelosok kampung di wilayah Pasundan, kohkol dan bedug masih memegang peran informasi yang belum sepenuhnya tergantikan oleh media modern lainnya. Meskipun hampir setiap rumah di desa telah dilengkapi jam dinding, kohkol masih dipercaya sebagai media untuk memberi tahu waktu, terutama antara pukul 02.00 hingga 03.00 pagi hari. Bahkan pada bulan Ramadan, peran ini lebih terasa karena pada jam-jam tersebut orang-orang Islam harus bangun untuk makan sahur. Yang lebih utama lagi, kohkol dan bedug digunakan untuk memberi tahu waktu shalat. Bunyi kohkol dan bedug bervariasi sesuai dengan masing-masing waktu. Irama kohkol saat datang waktu dhuhur berbeda dengan irama kohkol saat

datang waktu ashar, dan demikian seterusnya. Masing-masing waktu memiliki isyarat sendiri-sendiri. Bahkah irama bedug asar hari Jum'at berbeda dari asar hari Senin. Masyarakat umumnya sudah memahami isyarat irama tersebut.

Kenyataan ini telah berlangsung cukup lama, jauh sebelum aliran listrik menyentuh desa hingga saat ini ketika listrik sudah masuk ke desa-desa. Meski adzan sudah bisa dikumandangkan dengan fasilitas pengeras suara, kohkol dan bedug masih tetap digunakan. Biasanya, adzan dikumandangkan setelah kohkol dan bedug dibunyikan. Dalam urusan waktu, masyarakat desa bahkan lebih memprioritaskan kohkol-bedug ketimbang adzan sendiri. Ketika bertanya waktu shalat, mereka lebih cenderung menanyakan "*Geus bedug, acan?*" (sudah [berbunyi] bedug, belum?) ketimbang "*Geus adan, acan?*" (sudah [berkumandang] adzan, belum?).

Satu cerita pendek[3] karya Yous Hamdan (2006) berjudul *Bedug*, menggambarkan kedekatan—atau bahkan ketergantungan—masyarakat terhadap bedug karena fungsi sentralnya yang belum tergeser media modern sekalipun. Seorang *modin* (muadzin, petugas khusus azan), seperti digambarkan dalam cerita tersebut, tidak berani mengumandangkan azan jika belum diawali dengan memukul bedug meskipun telah masuk waktu salat.

Seperti disebutkan di atas, selain pada setiap datang waktu shalat, bedug ditabuh lebih sering pada bulan Ramadan. Bedug ditabuh dalam nuansa irama yang khas dengan nada yang beraturan membentuk musik tradisional. Karena keindahan itu pula menabuh bedug bulan Ramadan ini menjadi sarana hiburan, terutama ketika selesesai melaksanakan salat *tarawih*. Tradisi ini disebut *Ngadulag* dan sangat diminati masyarakat muslim pedesaan, khususnya anak-anak dan remaja.

Pada dua hari raya idul fitri dan idul adha, acara *ngadulag* digelar sehari penuh, sejak pagi sehari sebelum tiba hari raya hingga hari raya tiba. Pada malam menjelang iedul fitri (biasa disebut malam *takbiran*), bedug ditabuh dan dibawa keliling kampung. Ia berfungsi selain media pemberitahuan bahwa hari raya telah tiba, juga sekaligus menjadi media ekspresi kebahagiaan telah selesai melaksanakan puasa sebulan

3. Cerita-cerita Sunda yang disajikan dalam bentuk tulisan seperti cerita pendek, cerita bersambung, ataupun cerita panjang umumnya bersifat realistis. Ia menggambarkan kehidupan nyata masyarakat, tradisi, dan kebudayaan Sunda. Beberapa dapat saya sebutkan, misalnya, "Ceurik Santri", "Merebot Kabayan", "Béntang Pasantrén", dan lain sebagainya.

penuh, terutama bagi anak-anak. Jika masyarakat perkotaan saat ini menunggu pengumuman tanggal 1 Syawal dari televisi, maka masyarakat pedesaan masih mengandalkan pengumuman dari masjid dengan menunggu bunyi *dulag*.

Terpeliharanya Tradisi

Tradisi masyarakat desa seperti disebutkan di atas, saat ini juga banyak ditemukan di lingkungan masyarakat perkotaan. Diduga kuat, kenyataan ini merupakan salah satu efek proses urbanisasi yang berlangsung cukup lama. Orang-orang desa yang kuat memegang tradisi beragama berpindah ke kota karena alasan-alasan yang sangat beragam. Banyak orang desa di Tatar Sunda yang sengaja hijrah ke kota untuk tujuan pendidikan, usaha/kerja, atau karena alasan lainnya, tetap kuat memegang tradisi, termasuk tradisi beribadah. Mereka mendirikan masjid-masjid, langgar atau tajug, sekaligus melengkapinya dengan kohkol dan bedug.

Kohkol dan bedug memang kemudian menjadi simbol komunitas muslim tradisional atau biasa diidentifikasi sebagai pengikut kaum Nahdiyyin. Hingga sekitar dekade 1970-an, sempat ada kontroversi antara kalangan tradisionalis dan modernis. Salah satu tema yang diperbincangkan adalah berkaitan dengan penggunaan kohkol dan bedug di masjid-masjid. Kalangan modernis yang di antaranya tergabung dalam organisasi Persatuan Islam (Persis) dan Muhammadiyah menganggapnya sebagai sesuatu yang diada-adakan *(bid'ah)*. Kohkol dan bedug yang dikaitkan dengan pelaksanaan ibadah dipandang baru dan tidak pernah ada pada zaman Rasulullah. Karena itu, hingga saat ini, tidak akan ditemukan kohkol dan bedug di masjid-masjid yang didirikan komunitas Persis dan Muhammadiyah.

Sementara kaum tradisionalis yang umumnya tergabung dalam organisasi Nahdlatul Ulama (NU) juga menganggap bahwa kohkol dan bedug merupakan sesuatu yang baru, tidak ditemukan pada zaman Nabi, tetapi tidak bertentangan dengan prinsip ibadah dalam Islam. Kohkol dan bedug tidak lebih dari alat bantu untuk memberi informasi khususnya berkaitan dengan waktu shalat. Kohkol-bedug dianggap tidak merusak kesahihan beribadah karena ia tidak melekat pada pelaksanaan salat itu sendiri. Karena itu, kohkol dan bedug dipandang legal berada di masjid dan digunakan untuk memberi tahu datangnya

waktu shalat.

Terlepas dari kontroversi di atas, hingga saat ini kohkol-bedug tetap berperan sebagai media komunikasi tradisional, khususnya di lingkungan masyarakat muslim pedesaan. Bahkan fungsinya kini semakin melebar dan masuk ke wilayah-wilayah budaya yang lebih luas. Pada pembukaan *Festival Istiqlal*, sebuah acara pameran kebudayaan Islam di Jakarta, presiden Soeharto menandai peresmian acara dengan memukul bedug yang diikuti oleh menabuh bedug secara serempak dan massal. Acara ini dikenal dengan *Rampak Bedug*, dan sejak itu pula tradisi menabuh bedug semakin populer di masyarakat perkotaan, bukan saja di masjid-masjid tapi juga pada event-event bernuansa keagamaan lain yang lebih besar.

Bedug juga sering digunakan dalam gamelan Wayang Kulit atau Wayang Golek Papak. Bedug menjadi pelengkap instrumentalia dengan suara yang khas memberi nuansa gamelan lebih hidup. Di sejumlah daerah di Jawa Barat biasa digelar pertandingan *adu bedug* (festival bedug) terutama pada hari-hari sesudah iedul fitri *(lebaran)*. Ia menjadi pesta masyarakat desa, di mana satu sama lain dapat saling berkomunikasi, bertukar rasa dan pengalaman. Belakangan bahkan bedug hadir di acara-acara formal sebagai tanda telah dibukanya secara resmi. Sejumlah acara di luar acara keagamaan, seperti kongres partai politik, dibuka dengan pemukulan bedug. Pemukulan Gong kini mulai tergeser oleh pemukulan bedug.

Di pusat ibu kota Jawa Barat, Kota Bandung, dikenal *Haji Eyot*. Istilah ini diambil dari bahasa Sunda, Haji Geyot, yaitu asesoris kota yang di pasang selama bulan Ramadan dengan menampilkan boneka besar dengan kostum seorang haji menabuh bedug (dulag) sambil menggoyang-goyangkan pantatnya (dalam bahasa Sunda disebut *ngageyot*). Boneka ini sengaja dibuat dan dipasang di setiap sudut kota untuk menyambut dan menyemarakkan bulan suci Ramadan.

Istilah bedug juga digunakan untuk mewakili pesan tertentu. Di lingkungan masyarakat Sunda, misalnya, dikenal peribahasa *jauh ka bedug*. Peribahasa ini digunakan untuk menggambarkan daerah kampung pedalaman, suatu tempat yang jauh ke kota. Makna *jauh ka bedug* seperti ini kini diperkuat oleh semakin meluasnya eksistensi bedug dan menjadi tradisi baru masyarakat kota. Dulu, *jauh ka bedug* (jauh ke tempat bedug) berarti suatu kampung yang jauh ke ibu kota kecamatan, tempat berdirinya masjid besar tingkat kecamatan yang disimbolisasi dengan adanya bedug. Kini, boleh jadi, jauh ka bedug

berarti tempat yang jauh dari kota yang biasa diselenggarakan festival-festival bedug, *event-event* formal yang dibuka dengan pemukulan bedug, atau, di Jawa Barat, berarti jauh ke ibu kota propinsi tempat berdirinya *Haji Eyot*.

Fenomena di atas menggambarkan masih kuatnya tradisi komunikasi melalui saluran media yang sangat sederhana, kohkol-bedug. Tradisi seperti ini masih kuat melekat pada masyarakat pedesaan saat ini, khususnya kalangan muslim pedesaan di tatar sunda. Derasnya arus teknologi informasi dan komunikasi yang masuk hingga ke pelosok desa, tampak tidak sanggup menggeser peran media tersebut. Meskipun media modern telah menyentuh masyarakat desa, ia baru merupakan penggenap identitas, dan belum memerankan fungsinya secara maksimal.

Meskipun demikian, masyarakat muslim desa tetap responsif terhadap perkembangan modernisasi yang terjadi. Meski awalnya bedug dipandang sangat tradisional karena bentuk dan fungsinya yang juga tradisional, tapi tradisi menabuh bedug dapat mengikuti irama musik modern. Oleh para penggunanya irama menabuh bedug terus direformulasi sesuai dengan perkembangan zaman. Jika dulu para *merebot* tidak pernah membolehkan anak-anak memodifikasi irama menabuh bedug karena alasan telah baku sesuai makna pesan yang dikandungnya, kini bedug ditabuh dengan irama yang sangat bervariasi. Misalnya, ada irama bedug yang mirip musik dangdut, atau mengikuti irama drum yang biasa digunakan dalam band, atau menirukan musik drum besar pada marching-band.

Dalam konteks budaya material, masyarakat desa tampak berusaha merespon datangnya berbagai produk teknologi terutama teknologi komunikasi dan informasi. Pada saat bedug masih dominan sebagai media tradisional, alat pengeras suara (*speaker*) juga diterima sebagai fasilitas tambahan yang juga dipasang di masjid-masjid. Bahkan, masih ada lapisan masyarakat yang meyakini bedug sebagai bagian "sakral" dari eksistensi sebuah mesjid. Komitmen tradisi inilah yang sanggup memelihara kehadiran bedug di tengah perkembangan masyarakat muslim khususnya di pedesaan.

Masyarakat desa kini semakin plural, terutama karena proses perpindahan penduduk dan perkawinan yang semakin terbuka. Namun demikian, homogenitas kulturalnya masih relatif terpelihara, misalnya dengan "memaksa" pendatang untuk menyesuaikan diri dengan tradisi yang dianut penduduk lokal. Fenomena meminggirkan pendatang yang

dipandang *mahiwal* (asing, di luar *mainstream*) masih biasa terjadi di kalangan masyarakat desa saat ini. Dalam konteks beragama, kehadiran non-muslim pada masyarakat perdesaan di Jawa Barat masih dipandang aneh. Hal ini sekaligus memperkuat anggapan bahwa "Sunda itu Islam *(ngislam)* dan Islam itu Sunda *(nyunda)*".

Tradisi beragama masyarakat desa dikenal kuat memegang paham ibadah *ahl sunnah wa al-jamaah* dalam pengertian kaum nahdliyin. Mereka masih kuat mempertahankan kohkol dan bedug di setiap mesjid yang mereka dirikan. Penduduk muslim pedesaan pengikut aliran modernis, seperti Persis dan Muhammadiyah yang tidak familiar dengan bedug, pada kebanyakan desa masih dipandang *teu ilahar* (tidak biasa). Orang Islam yang tidak biasa *kunut* ketika salat subuh, hampir tidak akan pernah diangkat sebagai imam salat. Meskipun demikian, toleransi di kalangan perbedaan mazhab itu pelan-pelan semakin mencair seiring dinamika pergaulan yang semakin terbuka, sehingga saat ini tidak banyak ditemukan konflik antar pengikut mazhab.

Dalam ekspresi kebudayaan, termasuk berbicara dan berpakaian, masyarakat desa saat ini memperlihatkan gejala semakin permisif. Hal-hal yang sebelumnya dipandang tabu, kini semakin longgar dilakukan. *Kaéra* (rasa malu) dalam melakukan hal-hal yang sebelumnya dipandang melanggar norma juga semakin memudar. Bahkan, meskipun sikap eksklusif dalam beragama masih tampak kuat, tapi dalam pelaksanaan ibadah-ibadah formal semakin berkurang. Gejala ini mulai terlihat terutama karena adanya pengaruh "kota" yang disadari ataupun tidak, dibawa oleh para pemudik yang lama tinggal di kota. Ada kecenderungan "*pamer*" yang diperankan para pemudik ketika mereka berada di desa.

Meskipun demikian, sejumlah tradisi yang dapat menjadi media berkomunikasi seperti *gotong royong* masih melekat pada masyarakat desa saat ini. Mereka biasa berpartisipasi, bahu membahu dalam pembangunan rumah pribadi sekalipun, apalagi fasilitas umum seperti pembangunan masjid dan madrasah. Saling bertukar makanan sebelum Ramadan, atau dalam suasana Ramadan, atau menjelang lebaran, juga masih menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan mereka. Istilah *mawakeun* yang diwujudkan dalam tradisi saling memberi makanan, terutama *mawakeun* dari calon menantu kepada calon mertua juga masih melekat pada kehidupan muslim pedesaan.

Tradisi ini diyakini mereka sebagai wujud pelaksanaan ajaran agama yang substansinya terletak pada keinginan *manggihan* (menemui)

atau bersilaturahmi. Bahkan dalam suasana iedul fitri, tradisi ini terikat pada ajaran silaturahmi untuk sekaligus saling memaafkan. Yang menarik lagi, tidak jarang, jika kiriman yang diterimanya hanya alakadarnya, dapat mengundang umpatan orang yang mendapat kiriman. Memang ada sedikit pergeseran khususnya dalam hal jenis barang atau makanan yang dikirimkan. Jika dulu selalu memprioritaskan hasil buatan sendiri dengan maksud *silih asaan* (untuk saling mencicipi), kini makanan itu bukan lagi hasil karya sendiri.

Dalam konteks berkomunikasi, anggapan "Islam itu Sunda dan Sunda itu Islam" hingga kini masih terlihat dalam beberapa ungkapan bahasa, seperti dalam penggunaan kosakata *alhamdulillah, insya Allah, syukur, assalamu'alaikum,* dan lain sebagainya. Ungkapan salam yang diikuti bersalaman masih merupakan tradisi yang kuat di kalangan masyarakat muslim perdesaan. Selain itu, kosa kata Sunda yang berakar pada bahasa Arab juga masih banyak ditemukan dalam komunikasi lisan mereka, seperti ungkapan *masya Allah, innaa lilaahi, subhaanallah*, dan lain sebagainya. Bahkan petatah petitih Sunda, meski sudah semakin tidak dikenal di masyarakat khususnya anak-anak, masih tampak dalam berbagai ekspresi kehidupan mereka.

Kekuatan memelihara tradisi inilah yang kemudian menjadi daya dukung kokohnya eksistensi kohkol dan bedug di masjid-masjid, tajug/langgar, dan bahkan mulai masuknya bedug ke arena formal. Di tengah kemajuan teknologi informasi dan komunikasi, kohkol dan bedug masih memiliki tempat tersendiri khususnya bagi masyarakat muslim di pedesaan.

Ekspresi Bahasa, Rasa, dan Budaya

Bedug sering digunakan sebagai saluran ekspresi bahasa dan rasa. Jika bahasa Sunda secara umum masih digunakan dalam berkomunikasi masyarakat, irama bedug dalam banyak hal sesungguhnya merepresentasikan pesan verbal tertentu yang hanya relevan dengan bahasa Sunda. Pesan verbal itu sulit diekspresikan dalam bahasa lain, termasuk bahasa Indonesia. Suara dan irama dulag yang ditabuh menjelang makan sahur pada bulan Ramadan, misalnya, jika dicermati dengan menggunakan rasa bahasa Sunda, seolah menyuarakan pesan verbal tertentu untuk membangunkan orang-orang yang masih tidur, seperti:

Hudangkeun jang, hudangkeun
Hudangkeun jang, hudangkeun
(Hai, nak (anak laki-laki), bangunkan, bangunkan!)

Benar bahwa hingga saat ini Bahasa Sunda secara umum masih digunakan dalam berkomunikasi masyarakat desa di tatar Sunda, termasuk dalam berkomunikasi melalui media modern seperti halnya *hand-phone.* Media moderen ini tidak cukup kuat menggeser Bahasa Sunda dalam berkomunikasi. Bahasa daerah yang ditengarai terancam punah karena penggunanya makin berkurang secara umum masih memainkan peran yang cukup besar. Dalam acara-acara sosial kemasyarakatan, seperti dalam penyerahan pengantin sebelum pelaksanaan *ijab-kabul* perkawinan, dalam ceramah-ceramah keagamaan yang biasa diadakan pada pesta khitanan, dan bahkan dalam acara pertemuan-pertemuan formal di masyarakat seperti rapat warga, bahasa Sunda masih menjadi alat utama berkomunikasi, meskipun bahasa-bahasa yang bergaya sastra sudah semakin berkurang.

Pengaruh bahasa lain khususnya Bahasa Indonesia yang dibawa berbagai media massa seperti radio dan televisi pun tidak cukup berpengaruh signifikan bagi masyarakat desa. Meskipun media TV dan bahkan internet semakin membanjir di desa-desa, budaya dan bahasa mereka masih relatif kuat tak berubah. Bahkan, seperti disebutkan sebelumnya, pengauh "kota" yang dibawa pemudik musiman pun tidak menjadi faktor yang kuat berpengaruh, dan malah tidak jarang disikapi norak, *mahiwal*, sehingga tidak mudah diterima masyarakat desa.

Berkaitan dengan kehadiran media massa khususnya media cetak berbahasa Sunda, belum terlihat adanya efek signifikan dalam kehidupan masyarakat muslim pedesaan. Media cetak seperti *Giwangkara, Mangle, Galura, Cupumanik,* dan *Sunda Midang* belum menjadi bahan bacaan dominan masyarakat desa. Secara umum media tersebut belum sanggup menyentuh masyarakat muslim desa. Kalaupun ada, masih dalam jumlah yang sangat terbatas, khususnya lapisan menengah desa seperti guru, atau pegawai negeri lainnya. Dan, kalaupun ada, belum memberikan pengaruh/efek yang signifikan.

Kuatnya eksistensi bahasa Sunda inilah yang kemudian menjadi pesan komunikasi melalui media tradisional khususnya bedug. Cerita pendek "Dulag Nalaktak", salah satunya, menunjukkan penggunaan bedug untuk mengekspresikan suatu pesan. Misalnya, cerita itu mendeskripsikan suatu kejadian menarik. Suatu waktu, ketika anak-anak

sedang ramai *ngadulag*, sepasang suami-istri yang sedang melepas rindu di kamar rumahnya yang berdekatan dengan tempat anak-anak *ngadulag* merasa terganggu. Dia minta anak-anak menghentikan tabuhan dulag tersebut, sementara anak-anak masih senang melakukannya.

Anak-anak itu pun mengekspresikan kekecewaannya dengan mengatakan suatu pesan lewat irama dulag seperti berikut:

Tumpak, dedetkeun. Tumpak, dedetkeun.
Tumpak, dedetkeun. Tumpak, dedetkeun.
(menunggang, tekan…)

Maksudnya, anak-anak itu menyatakan bahwa larangan menabuh dulag itu berkaitan dengan aktivitas hubungan suami-istri yang mungkin tengah dilakukan di kamar rumahnya, yaitu *tumpak* (naik, menunggang), lalu *dedetkeun* (ditekan sedikit).

Subjudul "Bedug" dalam cerita Sunda *Geus Surup Bulan Purnama* (2005) juga menggambarkan ekspresi kekecewaan masyarakat pada keputusan kiai yang lebih memilih menjadi politisi dan meninggalkan pesantren yang diasuhnya. Penulis cerita pendek itu melihat fenomena sejumlah kiai sebagai penjaga tradisi dan penguasa pesantren dan mesjid yang lebih memilih menjadi anggota legislatif di berbagai level. Dalam cerita ini *Bedug* digunakan sebagai saluran ekspresif perasaan kecewa mereka karena keterikatannya dengan tradisi dan budaya setempat. Mereka menggambarkan kondisi bedug yang semakin tidak terawat dan bahkan rusak karena ditinggalkan kiai. Bahkan mereka mengkhawatirkan kemungkinan akan punahnya bedug dari kehidupan mereka karena telah kehilangan figur utama yang menjadi pengikat eksistensinya.

DAFTAR PUSTAKA

Ali, As'ad Said
2008. *Pergolakan di Jantung Tradisi: NU yang Saya Amati*. Jakarta: LP3ES.

Anonimous.
2006. *Ngamumule Budaya Sunda, Nanjeurkeun Komara Agama*. Bandung: Perhimpunan KB-PII Jawa Barat.

Coster-Wijsman, Lina Maria
2008. *Si Kabayan: Cerita Lucu di Indonesia Terutama di Tatar Sunda*. Jakarta: Pustaka Jaya.

Hamdan, Yous
2005. *Geus Surup Bulan Purnama*. Bandung: Kiblat.

Rosidi (et.al.), Ajip
2000. *Ensiklopedi Sunda: Alam, Manusia, dan Budaya*. Jakarta: Pustaka Jaya.

Romli HM, Usep
2006. *Dulag Nalaktak: Kumpulan Carita Humor*. Bandung: Kiblat.

Islam dan Kedaerahan di Jawa Barat

Kusnaka Adimihardja

Penyebaran Islam di Jawa Barat ternyata tidak serta-merta menggeser kepercayaan dalam berbagai bentuk ritual tradisi *buhun*, dimana kehadirannya tidak secara langsung dapat diterima penduduk. Oleh karena itu, dapat dipahami apabila dalam pelaksanaan ritual keagamaan oleh masyarakat saat ini, selalu saja ada penyesuaian dengan tradisi ritual warisan nenek moyang tadi. Sepanjang proses penyesuaian antara agama dan tradisi buhun tersebut tidak terlepas dari adanya kontroversi pandangan antara wilayah *bid'ah*[1] versus *sunnah.* Penyesuaian ritual keagamaan saat ini sesungguhnya merupakan strategi para ulama masa lalu dalam memelihara stabilitas sosial dan kesadaran kolektif umat, sekaligus juga sebagai upaya para ulama memanfaatkan adat dalam memperkenalkan cara-cara penghormatan serta perwujudan sikap tunduk atas kebenaran dan keyakinan, yang dalam bahasa ulama diistilahkan sebagai *sami'na wa atona* (mendengar dan mentaatinya). Berbagai ritual adat yang masih mewarnai kepatuhan dan keyakinan yang islami itu, tampak dalam berbagai upacara suci keagamaan dan daur hidup *(life circle)* seperti yang dijumpai di masyarakat muslim Sunda di Jawa Barat.

Pengaruh nilai-nilai Islam terdapat hampir pada seluruh tahap lingkaran siklus kehidupan masyarkat Sunda. Setiap tahapan penting dalam kehidupan masyarakat Sunda ditandai dengan adanya upacara atau prosesi yang bernafaskan Islam sejak dari tahap perkawinan, melahirkan, menyunat anak, sampai akhirnya tahap meninggal dunia. Boleh dikatakan bahwa perjumpaan Islam dengan tradisi Sunda hadir pada semua fase *tali paranti* (lingkaran kehidupan) orang Sunda tersebut.

Akulturasi nilai Islam dan budaya juga mewarnai kosmologi urang Sunda. Hal ini dtandai misalnya dengan adanya keyakinan terhadap hari-hari baik atau tanggal tertentu yang dianggapnya lebih mulia dari waktu yang lainnya. Pada waktu-waktu tersebut masyarakat Sunda biasa merencanakan hal-hal penting seperti membangun rumah, menanam padi *(tandur)*, menyunat anak *(sunatan)*, dan menikahkan anak dengan memilih pelaksanaannya pada waktu-waktu tersebut. Salah satu kesempatan yang diyakini sebagai waktu baik adalah bulan Maulud (*mulud* menurut lafal orang Sunda). Menurut kepercayaan orang-orang kampung di Priangan, bulan Mulud merupakan bulan yang

1. *Bid'ah* dalam istilah agama adalah melaksanakan peribadahan yang tidak ada dalam contoh dari nabi Muhammad, sebagai lawannya adalah *Sunnah* yang bermakna adalah contoh atau kebiasaan yang dilakukan Nabi Muhammad SAW.

istimewa. Dalam bulan ini banyak sekali anjuran dan sekaligus banyak pula pantangannya. Beberapa keyakinan misalnya bahwa bagi orang yang ingin mematangkan satu ilmu tertentu, maka dianjurkan untuk dilaksanakan pada bulan Mulud. Misalnya untuk mematangkan ilmu *penca* (silat atau bela diri), ilmu kebal, atau ilmu kedigdayaan lainnya. Oleh karena itu, di kampung-kampung di wilayah Priangan ada istilah "*ngamuludkeun*" (membersihkan sesuatu pada bulan Mulud) barang-barang pusaka atau keramat, seperti keris, goong, payung, atau mandi di sungai dengan kembang tujuh warna dan sebagainya. Bahkan banyak juga orang yang percaya bahwa pada bulan ini, harimau pun akan mengasah kukunya, khususnya pada tanggal 14 Mulud, yang biasanya pada malam itu bulan purnama berada pada bentuknya yang penuh dengan cahaya.

Keyakinan seperti ini tidak hanya dijumpai dalam masyarakat umum, tapi juga pada struktur kepercayaan masyarakat Sunda tradisional seperti masyarakat Kampung Naga. Dalam ajaran agama yang mereka anut terdapat keyakinan terhadap waktu yang terwujud pada kepercayaan mereka yang disebut *palintangan.* Pada saat-saat tertentu ada bulan atau waktu yang dianggap buruk. Sehingga pada saat tersebut berlaku pantangan atau tabu untuk melaksanakan pekerjaan-pekerjaan yang amat penting seperti membangun rumah, melangsungkan acara perkawinan, khitanan, dan upacara adat lainnya. Waktu yang dianggap tabu tersebut dikenal sebagai *larangan bulan.* Larangan bulan jatuhnya pada bulan Safar dan bulan Ramadan. Pada bulan-bulan tersebut dilarang atau tabu mengadakan upacara karena hal itu bertepatan dengan upacara menyepi.

Nilai kebudayaan tersebut dilatar belakangi oleh sistem kepercayaan orang Sunda pada kekuatan supra natural yang paling tinggi, yang sangat berkuasa dan menentukan segalanya, yaitu *Gusti Allah*, *Pangeran Nu Murbeng Alam.* Kepada Tuhanlah seluruh manusia harus berbakti dan mengabdi dengan sungguh-sungguh. Allah *Murba Wisesa*, dalam arti sempurna kepandaiannya. Demikian dasar-dasar keyakinan dalam masyarakat Sunda. Namun kuatnya ajaran Islam tersebut tidak menghilangkan kepercayaan di kalangan tertentu yang masih terdapat kepercayaan dari sisa-sisa agama terdahulu meskipun pada umumnya orang Sunda telah memberikan hatinya untuk iman kepada Gusti Allah dan meyakini akidah Islam yang lainnya. Kangjeng Nabi Muhammad adalah sebutan penghormatan kepada Nabi Muhammad, yang diyakini sebagai nabi terakhir. Penghormatan tersebut diwujudkan dalam tradisi

Muludan. Dalam tradisi ini masyarakat muslim Sunda melakukan *sidekah mulud* dan pengajian bersekala besar dengan mengundang mubalig dari daerah lain yang lebih terkenal.

Adat Lebih Penting dari Agama

Pelaksanaan adat kebiasaan bisa jadi lebih penting bagi masyarakat Sunda dibanding pelaksanaan ibadah dalam aturan yang murni dari agama. Tidak heran jika banyak ditemui di kalangan masyarakat Sunda tradisional sikap yang lebih mengutamakan pertimbangan adat daripada pelaksanaan rukun Islam yang lima. Bagi mereka mengabaikan perintah-perintah syariat Islam masih ditoleransi demi kepentingan pelaksanaan adat istiadat.

Dalam realitasnya, adat istiadat yang berkembang dan sebagian masih dianut masyarakat suku Sunda kontemporer, merupakan gabungan antara nilai-nilai ajaran Islam dengan kearifan tradisi khas masyarakat Priangan ini. Fakta ini terekam dalam karya-karya pujangga Sunda, Haji Hasan Mustapa yang banyak menuliskan cara-cara pelaksanaan adat yang memiliki nilai Islam. Misalnya dalam hal pergaulan antara laki-laki dan perempuan, yakni pernikahan yang merupakan syarat yang tidak dapat ditawar-tawar bagi laki-laki dan perempuan suku Sunda dalam pergaulan.[2] Artinya kalau laki-laki dengan perempuan mau bercampur (melakukan hubungan suami istri) harus menikah dulu. Apalagi jika yang punya hasrat tersebut seorang *bujang* (jejaka) dengan perawan. Seandainya mereka tidak melakukan pernikahan yang sah, maka akan menjadi beban pikiran orang tuanya. Aturan ini berlaku bagi semua orang, bahkan berlaku sekalipun bagi seorang yang menyandang status duda dan janda, tidak akan disebut "orang baik" kalau bercampur tanpa menikah. Keyakinan seperti itu menjadi peribahasa di kalangan perempuan-perempuan di kalangan masyarakat Sunda yang tidak mau dipermainkan laki-laki. Dalam percakapan antar mereka sering muncul ungkapan: "Tidak mau dipermainkan, sebelum pergi ke *balé nyungcung*". Ungkapan tersebut merujuk pada mesjid sebagai tempat yang biasa digunakan untuk pelaksanaan perkawinan.

2. Haji Hasan Mustapa, *Bab Adat-Adat Urang Sunda Jeung Priangan Liana ti Éta* (1913), edisi terjemahan oleh Tini Kartini diterbitkan oleh Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa tahun 1985.

Para perempuan juga tidak akan mau diajak bergaul macam-macam tanpa syarat yang sah, yakni bahwa dia bersedia kalau sudah dipegang ibu jari, artinya sudah dikawinkan *Hotib*, *Modin*, *Merebot*, atau penghulu. Ungkapan ini diambil dari kebiasaan orang yang dikawinkan dimana ibu jarinya yang kiri dan kanan dipegang oleh orang yang mengawinkan (penghulu).

Beberapa Tradisi Masyarakat Muslim Sunda

Munggah dan *Nganteuran*

Ibadah *saum* (Arab: *shaum*) yang dilaksanakan umat Islam selama satu bulan diakhiri dengan perayaan hari *Lebaran.* Ibadah *saum* dan *lebaran* sebagai ibadah pensucian diri atau *fitri*[3] yang wajib dilaksanakan umat Islam. Ibadah ini ternyata memiliki makna yang dalam dari dimensi sosio budaya dimana ibadah *saum* dan *lebaran* dijadikan sebagai sarana aktualisasi diri, meningkatkan dan memperkokoh silaturahmi di antara keluarga, tetangga dan hubungan lintas umat.

Berbagai kebiasaan menjelang *saum* yang biasa dilakukan umat Islam di Jawa Barat, antara lain kebiasaan *munggah. Mungggah* merupakan kebiasaan masa lalu yang sekarang menjadi bagian tradisi ritual keagamaan yang khas dalam menyongsong ibadah *saum* di kalangan penduduk muslim di Jawa Barat. Dalam *munggah* itu ada kebiasaan berziarah ke makam orang tua atau orang yang dituakan. Di daerah Priangan kebiasaan itu disebut *nyekar* atau *ngembang.* Sementara di daerah Cirebon disebut *Nadran* atau *Nyadran.* Kebiasaan *nyekar* atau *ngembang* atau *nyadran* itu dilakukan dengan cara berkunjung dan membersihkan makam keluarga. Mereka berkerumun mengelilingi salah satu makam yang paling tua atau dituakan (dihormati) dalam hierarki keluarga. Dalam ritual tersebut peziarah membacakan ayat suci Al-Quran kemudian mengakhirinya dengan membaca doa agar arwah nenek moyang serta seluruh kerabat yang sudah meninggal maupun yang masih hidup memperoleh perlindungan dan kedudukan yang layak di sisi Allah SWT.

Tradisi *nyekar* atau *ngembang* merupakan perwujudan cara untuk

---

3. *Fitri* berasal dari bahasa Arab "fitrah" yang artinya bersih seperti semula atau kembali ke asal mula manusia (kembali ke fitrah).

menghormati orang yang telah meninggal serta melanggengkan hubungan antara orang yang masih hidup dengan orang yang telah meninggal. Agaknya, tradisi *nyekar* atau *ngembang* itu tidak saja berlaku di kalangan orang Sunda. Bahkan bagi orang Jawa, tradisi ini sudah lama mereka kenal seperti adanya kebiasaan berziarah ke makam orang suci, leluhur, dan makam para raja Jawa. Makam para wali yang dikunjungi saat upaca *nyekar* dan nyadran merupakan tempat berziarah yang penting yang dikeramatkan umat Islam. Banyak orang dari berbagai daerah di Jawa dan luar Jawa, *nyekar* ke makam Sunan Gunung Djati di Cirebon. Selain dilakukan menjelang ibadah *saum*, ritual ini juga biasanya dilakukan pada hari ke 8 bulan Syawal.[4] Bagi mereka yang mempercayainya, tanggal tersebut dianggap penting untuk melaksanakan ziarah ke makam Sunan Gunung Djati. Dengan adanya tradisi tersebut sekarang makam Sunan Gunung Djati menjadi aset wisata-religi dan sumber pendapatan daerah (PAD). Keuntungan ekonomi didapat dari para penziarah yang mendatangi lokasi tersebut. Mereka mendatangi makam untuk mendapat berkah sambil bersedekah pada para pengemis yang memadati di sekitar areal pemakaman itu.

Kebiasaan lain yang dilakukan umat Islam di Jawa Barat dalam menjelang ibadah *saum* adalah *beberesih.* Dalam tradisi ini dilakukan pembersihan diri selain juga melakukan *beberesih* rumah, halaman, dan lain-lain. Hal yang terpenting dalam prosesi ini adalah *bebersih diri* yang berlaku bagi semua anggota keluarga. Caranya adalah dengan mandi yang menggunakan air yang telah ditaburi beragam bunga sebanyak tujuh *rupa* (macam). Dalam prosesi ini mandi dilakukan sekujur tubuh, termasuk membersihkan rambut atau dalam istilah orang Sunda disebut dengan *diangir*.

Di daerah Cirebon selain melakukan bersih diri, juga terdapat kebiasaan menyapu pepohonan yang tumbuh di sekitar pekarangan dengan sapu lidi. Tradisi ini disebut *ngeprik.* Biasanya, *ngeprik* dilakukan penduduk pada waktu sembahyang asar[5] tiba. Kebiasaan tersebut merupakan harapan memperoleh berkah pada bulan suci Ramadan agar pepohonan itu berbuah lebat (*leubeut).*

Kebiasaan lain yang umum dilakukan di kalangan orang Sunda adalah tradisi *rantangan*, yaitu saling berkirim makanan dengan meng-

---

4. Syawal adalah nama salah satu bulan dalam kalender Islam (kalender Hijriyah).
5. Asar adalah salah satu dari lima waktu pelaksanaan salat lima waktu dalam ajaran agama Islam. Waktu nya sekitar pukul 3 sore.

gunakan rantang.[6] Rantang biasanya diisi nasi putih dengan berbagai lauk pauknya. Kebiasaan saling berkiriman antartetangga, sanak-saudara yang tinggal berdekatan, di daerah Sumedang biasa disebut *silih mawakeun* atau biasa juga disebut *nganteuran.* Biasanya *nganteuran* di daerah Sumedang dilakukan oleh saudara yang muda kepada saudara yang lebih tua namun juga dapat dilakukan antartetangga dan warga yang lain. Di daerah Ciamis, Garut dan Tasikmalaya ada kebiasaan "membedah" kolam atau dalam istilah orang Sunda disebut *ngabedahkeun balong.* Tradisi ini dilakukan setahun sekali sebagai bagian dalam tradisi mengawali ibadah *saum.* Ikan yang diperoleh dari kolam tadi kemudian disiapkan untuk bahan dalam tradisi *mawakeun* tadi.

Di daerah Bandung *nganteuran* antar tetangga dan sesama saudara sekampung, biasanya berupa nasi wuduk yang ditaburi dengan irisan goreng telur *dadar* dan goreng bawang. Di daerah Sukabumi *nganteuran* berupa nasi putih dengan sambel goreng kentang dan ati serta *ase* yaitu masakan bihun dengan irisan cabai hijau. Di kalangan keluarga berada (orang kaya), tradisi *nganteuran* menggunakan lauk-pauk yang lebih mewah, antara lain berupa semur ayam atau goreng ayam atau pepes ayam atau daging rendang.

Tahlilan

Di kalangan umat Islam di Jawa Barat masih ada orang yang melakukan *tahlilan* yaitu upacara pada saat terjadi kematian salah seorang anggota keluarga. *Tahlilan* biasanya diselenggarakan pada malam hari setelah melaksanakan salat isya.[7] *Tahlilan* dilakukan sejak hari pertama hingga hari ketujuh terjadinya kematian. Di kalangan anggota keluarga yang lain ada juga yang hanya menyelenggarakan *tahlilan* hanya sampai hari ketiga dan baru dilanjutkan kembali pada hari keempat puluh dan keseratusnya. Selanjutnya, pada setiap tahunnya pelaksanaan *tahlilan* disebut sebagai *mendak taun.* Sementara di daerah Cianjur *tahlilan* pada hari keseratusnya disebut *haol.* Tradisi ini merupakan bagian dari kepercayaan lama, di mana ada keyakinan bahwa sampai hari ketujuh jiwa orang yang meninggal masih berada sekitar raganya dan selanjutnya akan datang kembali secara berkala berdasarkan perhitungan-

---

6. Panci bersusun dan bertutup untuk tempat makanan dengan dilengkapi tangkai, yg berfungsi sebagai pengait dan pegangan.
7. Isya: salah satu waktu pelaksanaan shalat dari lima waktu shalat dalam ajaran Islam. Waktu Isya kira-kira antara jam 7 malam setelah waktu magrib habis.

perhitungan waktu tersebut.

Di kalangan orang Sunda ada yang menyakini bahwa *tahlilan* dilaksanakan untuk mengiringi perjalanan jiwa atau roh di alam baka agar perjalanan tersebut sampai ketujuan yang diinginkannya dengan selamat. Tradisi *tahlilan* juga dilakukan berdasar pada keyakinan bahwa terdapat tahap-tahap perubahan fisik mayat yang terjadi di dalam kubur. Maka *tahlilan* dilaksanakan untuk mengiringi tahap-tahap perubahan fisik mayat itu sampai hitungan keseratus hari, bahkan hingga seribu hari sampai mayat itu kembali menjadi tanah. Pada saat sekarang umumnya orang memahami *tahlilan* sebagai kegiatan mengirim doa bagi orang yang meninggal agar arwah dan amal-ibadah selama hidup di dunia diterima serta memperoleh tempat yang layak di sisi Tuhan-Nya.

Hajat Bumi dan *Labuh*

Di kalangan para petani di Jawa Barat dikenal adanya upacara *hajat bumi* atau upacara *sérén taun* seperti ditemui pada masyarakat Sukabumi Selatan. Upacara tersebut diselenggarakan usai panen sebagai ungkapan rasa syukur kepada penguasa bumi atas panen yang berlimpah.

Upacara sebagai tanda syukur juga dilakukan para nelayan di kawasan pantai di Jawa Barat. Misalnya para nelayan di pantai utara dan selatan Jawa Barat, seperti di wilayah Cirebon, mereka melakukan upacara *labuh* atau *ngalaut.* Upacara ini dilangsungkan dengan cara menghanyutkan atau melarung kepala kerbau dengan berbagai sesajen ke tengah laut yang disebut pula *ngalarug.* Upacara ini merupakan ungkapan rasa terima kasih para nelayan kepada sang penguasa laut atas hasil tani dan tangkapan ikan yang memuaskan. Bagi mereka keberhasilan bertani dan melaut itu dipandang sebagai bentuk rahmat yang diberikan Tuhan Yang Maha Esa kepada mereka.

Mistisisme dan *Tasawuf*

Secara etimologis mistis itu adalah kekuatan atau spirit. Masyarakat Sunda meyakini adanya kekuatan mistis ini dan dianggap sebagai warisan budaya masa lalu. Kegiatan yang bersifat mistik atau orang Sunda menyebutnya kebatinan merupakan tradisi spiritual dalam kehidupan di kalangan berbagai lapisan masyarakat yang berkaitan dengan

pemujaan, penyerahan diri, dan permohonan kekuatan fisik, kesaktian, kekebalan, dan bahkan *pélét.*[8] Permohonan tersebut ditujukan pada "makhluk halus sang penguasa alam gaib" yang wujudnya berupa arwah nenek moyang, para *dedemit* yang mengusai, *nu ngageugeuh* alam gaib dan tempat-tempat keramat, *sakral.* Sejak masuknya Islam, ritual-ritual kebatinan tersebut digantikan dengan *mistisisme* Islam yang dikenal dengan sebutan tasawuf.

Agaknya, penyebaran ajaran Islam melalui pendekatan tasawuf yang mengedepankan aspek akhlak, dipandang para ulama pada saat itu, lebih efektif dan mudah diterima masyarakat dibandingkan dengan pendekatan fikih yang mengendepankan azas hukum Islam. Melalui pendekatan tasawuf kebiasaan lama dapat dipertahankan yang disesuaikan dengan tradisi dan ajaran baru yang bersifat islami, seperti pembacaan ayat-ayat suci Al-Quran pada hari-hari tertentu, berpuasa pada hari-hari tertentu, beragam doa dan permohonan selain bersembahyang, bersedekah, dimana kesemua itu dilakukan selain dalam hari raya Islam, juga pada peristiwa upacara daur hidup dan lain-lain.

Akulturasi Budaya

Pola umum yang terjadi dalam proses islamisasi di Jawa Barat adalah diperkenalkannya seluruh ajaran Islam, seperti konsep hubungan manusia dengan Allah SWT, kesemestaan, dan ritual keagamaan dengan menggunakan tatanan tradisi yang sudah ada di kalangan masyarakat. Dalam ritual keagamaan para ulama masa lalu memanfaatkan tatanan adat dengan sangat baik diantaranya menggunakan istilah lokal dalam fenomena ritual keagamaan yang sudah lazim dikenal masyarakat, seperti istilah *Gusti Allah* (Cirebon), *Pangeran* (Priangan), *Sang Hyang Widi-Wasa* (Baduy Banten) untuk menyebut Allah SWT; *masigit* untuk menyebut *mesjid* dan *tajug* untuk *musholla; ngabersihkeun* biasa disebut juga *kariaan* (Priangan) dan *nyelamkeun* (Baduy Banten), untuk *sunatan* dalam istilah Islam; *nyekar* (Priangan), *nadran* (Cirebon) disebut *ziarah* kubur dalam Islam; *pangsujudan* (Sunda) disebut *sajadah*; *ngarapalan* atau *seserahan* dalam Islam disebut *ijab kabul,* dst.

Dengan demikian ada dekonstruksi dalam pandangan masyarakat dari pemahaman adat ke pemahaman baru yang bersifat islami. Keper-

8. Pélét: kekuatan mistis untuk menarik lawan jenis.

cayaan terhadap arwah nenek moyang, para *dedemit* yang biasa disebut *leluhur* tetap diterima keberadaanya dan tetap dihormati dan dipuja akan tetapi dalam pemahaman Islam tidak boleh disembah (dituhankan). Kepercayaan lama terhadap keberadaan makhluk halus diselaraskan dengan gagasan yang bersifat islami, sebagai ciptaan Allah SWT. Dimana keberadaannya diakui yang berbeda dengan keberadaan mahluk yang hidup. Mahluk halus yang tidak tampak dan dianggap berbahaya, menakutkan, atau jahat dalam tradisi adat Sunda dipertahankan dan diberi label Islam sebagai "jin kafir". Sebaliknya mahluk halus yang dianggap baik dikategorikan kedalam "jin Islam". Agaknya, penyesuaian istilah-istilah tersebut karena istilah lokal itu dianggap kurang memadai dan tidak dapat mewakili arti sebenarnya dalam konsep ritual keagamaan. Sebagai gantinya maka digunakan istilah berbahasa Arab yang sejalan dengan nilai-nilai yang islami.

Berbagai kajian menunjukkan proses akulturasi adat dan Islam terjadi melalui proses panjang yang berlangsung sejak awal masuknya agama Islam di wilayah Jawa Barat. Dimana proses dialog atau ijtihad antara Islam dan adat hingga kini masih terus berlangsung dalam menemukan dan merumuskan kesejalanan pandangan, *al-'addah muhakamah* yang sesuai dengan akidah untuk kemaslahatan bersama, *muslahatul ummah.* Dialog tersebut dapat dipandang sebagai upaya memupuk dan mengembangkan identitas diri yang toleran dalam eksistensi keragaman adat yang islami. Dengan demikian, realitas hubungan yang khas dan tulus bernuansa adat yang islami antara sesama umat dan antar-umat ternyata dapat memelihara tradisi bersilaturahmi, *maslahatul ummah*, yang saat ini semakin lama menjadi semakin asing dalam pergaulan masyarakat.

Berbagai kebiasaan *hajatan* dan *selamatan* di kalangan umat Islam di Jawa Barat, sebagaimana dikemukakan terdahulu merupakan sekelumit contoh dari kompleksitas tradisi dalam proses ritual keagamaan saat ini. Dimana adat yang mewarnai ritual keagamaan saat ini, melahirkan budaya yang *sinkretik* yang terbentuk secara damai antara nilai-nilai islami dan nilai-nilai adat di satu pihak dan proses pengislaman tradisi di lain pihak. Saat ini proses akulturasi itu, lebih menampakkan diri karena dorongan demokratisasi, hak azasi manusia, globalisasi kultural, dimana di kalangan para penggerak kemurnian agama saat ini yang disebut golongan *wahabi* menerima kehadiran adat yang mewarnai ritual keagamaan, *khurafat*, dimana saat ini kalangan *wahabi* memerlukan kesepakatan baru, reorientasi padangan dalam memahami

hubungan adat dan agama di era globalisasi kultural ini.

Fenomena tersebut memberikan peluang munculnya pengakuan akan pandangan multikultural dalam aplikasi nilai-nilai budaya yang islami sejauh tidak bertentangan dengan tatanan "sumber" dan "tuntunan." Pengakuan keragamanan adat yang mewarnai urusan umat yang bersifat muamalah dapat melahirkan pandangan Islam yang inklusif yang bertentangan dengan pandangan lama yang bersifat taklid dan eksklusif yang sering menimbulkan konflik dalam kehidupan masyarakat. Hingga saat ini komunitas-komunitas adat di Jawa Barat berfungsi secara nyata sebagai "cagar budaya," pelestari berbagai urusan adat dalam ungkapan mereka sebagai *tatali paranti karuhun.* Gerakan-gerakan Islam translokal yang tidak *nyunda* kurang medapat respon di kalangan masyarakat di Jawa Barat karena berhadapan dengan adat sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari agama. Dalam ungkapan orang Sunda *ngahijina agama jeung darigama.*

Berbagai tradisi adat yang menyertai ritual keagamaan saat ini dapat pula dipahami sebagai ungkapan mendalam rasa syukur dan bahagia umat Islam di Jawa Barat yang tidak meninggalkan adat dalam melaksanakan nilai-nilai yang islami. Keragaman adat yang saat ini dilestarikan di kalangan komunitas adat di Jawa Barat, merupakan ciri jati diri *Islam nu nyunda*. Di mana nilai-nilai adat yang dibalut dengan padangan-pandangan islami, ternyata mampu memberdayakan umat di Jawa Barat untuk selalu menjalin silaturahmi dan sekaligus menegaskan dirinya sebagai umat Islam yang saleh.

Kesimpulan

Bahwa budaya Sunda adalah budaya religius, itu merupakan konsekuensi logis dari pandangan hidupnya yang mendasarkan pada ajaran agama, yakni Islam. Dalam perspektif ilmu-ilmu sosial, agama adalah sebuah sistem nilai yang memberikan sejumlah konsep mengenai konstruksi realitas yang berperan besar dalam menjelaskan struktur tata normatif dan tata sosial serta memahamkan dan menafsirkan dunia sekitar. Dalam konteks inilah, agama menjadi signifikan dalam pengembangan, pembentukan, pengisian, dan pengayaan budaya.

Agama adalah sistem kepercayaan (iman) yang diwujudkan dalam sistem perilaku sosial para pemeluknya. Ia berkaitan dengan pengalaman manusia, baik sebagai individu maupun kelompok sehingga

setiap perilaku yang diperankannya akan terkait dengan sistem keyakinan dari ajaran agama yang dianutnya. Perilaku individu dan sosial digerakkan oleh kekuatan dari dalam yang didasarkan pada nilai-nilai ajaran agama yang menginternalisasi sebelumnya. Oleh karena itu, keagamaan yang bersifat subjektif, dapat diobjektifkan dalam pelbagai macam ungkapan, dan ungkapan-ungkapan tersebut memiliki struktur tertentu yang dapat dipahami.

Terdapat hubungan interdependensi yang terus-menerus antar-agama dan masyarakat, dan terdapat pengaruh timbal balik antar kedua faktor tersebut. *Pertama*, pengaruh agama terhadap masyarakat seperti yang terlihat dalam pembentukan, pengembangan, dan penentuan kelompok "keagamaan spesifik" yang baru atau pada norma-norma hukum yang berlaku di masyarakat. *Kedua*, pengaruh masyarakat terhadap agama.

Dengan demikian, dimensi esoterik dari suatu agama atau kepercayaan tertentu pada dasarnya tidak berdiri sendiri, tetapi berkaitan dengan dimensi lain di luar dirinya. Selain dibentuk oleh substansi ajarannya, dimensi ini juga dipengaruhi oleh struktur sosial dengan sesuatu keyakinan itu dimanifestasikan oleh para pemeluknya sehingga dalam konteks tertentu, di satu sisi, agama juga dapat beradaptasi, di samping pada sisi yang berbeda, ia dapat berfungsi sebagai alat legitimasi dari proses perubahan yang terjadi di sekitar kebudayaan para pemeluknya.

Kebudayaan Sunda adalah semua sistem gagasan, aktivitas dan hasil karya manusia Sunda yang terwujud sebagai hasil interaksi terus-menerus antara manusia Sunda sebagai pelaku dan latar tempat ia hidup, dalam rentang waktu yang panjang dan suasana yang bermacam-macam. Kebudayaan Sunda adalah milik masyarakat Sunda yang diperoleh dari hasil proses adaptasi terhadap perubahan-perubahan lingkungan yang terus-menerus dalam jangka waktu yang sangat lama.

Kebudayaan Sunda adalah sumber kerangka acuan masyarakat Sunda ketika mereka berhadapan dengan berbagai perubahan. Suatu perubahan itu ditolak atau diterima oleh masyarakat bergantung sejauh mana perubahan itu bisa diterima oleh kebudayaannya. Oleh karena itu, suatu perubahan yang akan dilakukan terhadap masyarakat Sunda mestilah mempertimbangkan aspek tradisi dan kebudayaan masyarakat Sunda itu sendiri. Ketika suatu perubahan yang berasal dari suatu unsur kebudayaan asing terlalu berbeda jauh dengan kebudayaan Sunda, maka perubahan itu akan sangat lama diterima untuk menjadi bagian dari kebudayaan Sunda.

Masjid Salman dan Perkembangan Islam di Jawa Barat

Budhiana Kartawijaya

Masjid Salman sebagai masjid kampus pertama di Indonesia, berdiri pada 1964, memberi kontribusi besar pada perkembangan Islam di tanah air sejak tahun 1970-an hingga sekarang. Berlokasi di lingkungan kampus terkemuka, Institut Teknologi Bandung (ITB), kiprah aktivis Masjid Salman menjadi embrio bagi lahirnya gerakan Islam berbasis kampus di Indonesia bahkan sampai ke negeri jiran Malaysia melalui organisasi ABIM (Machmudi 2008). Model dakwah dan pengelolaan Masjid Salman banyak menginspirasi munculnya gerakan Islam kampus di berbagai perguruan tinggi lain di tanah air. Masjid Salman ITB telah melahirkan banyak figur-figur penting dalam perkembangan Islam Indonesia dari dulu hingga sekarang. Dengan perannya selama ini, keberadaan Masjid Salman dapat dijadikan suatu potret untuk melihat dinamika perkembangan Islam dalam konteks nasional maupun tingkat lokal. Secara khusus terkait dengan Islam di tingkat lokal (Islam Sunda) menjadi hal yang relevan terutama setelah diberlakukannya kebijakan otonomi daerah yang memberi peluang bagi munculnya ekspresi Islam dan identitas lokal kedaerahan, seperti wacana Islam Sunda.

Mempertanyakan hubungan Masjid Salman dengan perkembangan Islam di tingkat lokal seperti wacana Islam-Sunda diajukan karena beberapa alasan berikut: *Pertama,* Masjid Salman terletak di Bandung, ibu kota provinsi Jawa Barat di mana penduduk aslinya mayoritas beretnis Sunda. Lazimnya sebuah masjid didirikan oleh, dan untuk masyarakat sekitarnya. Seperti yang pernah dilakukan Nabi Muhammad ketika membangun Masjid Nabawi di Madinah yang dilakukan oleh penduduk Madinah *(Anshar)* bersama penduduk dari Mekah *(Muhajirin)*. Masjid tersebut juga berkembang bersama umat muslim di Madinah. Madinah tidak hanya menjadi penanda geografis, tetapi juga melahirkan periodisasi dan kategori tersendiri dalam pembentukan ajaran agama Islam, yaitu periode *madaniyah* yang berbeda dengan periode *makiyah*. Dalam konteks ini, menjadi penting mempertanyakan hubungan Masjid Salman dalam perkembangan Islam di Jawa Barat dan secara khusus pada relasi Islam dengan identitas lokal (Sunda).

Alasan *kedua*, pertanyaan tadi layak diajukan karena beberapa perintis dan aktivis Masjid Salaman ITB adalah orang Sunda, paling tidak arsitek masjid ini, Ahmad Noeman adalah *urang* Sunda yang lahir di Garut. Juga ada beberapa tokoh penting dalam lingkaran aktivis masjid Salman dari kalangan orang Sunda, seperti KH. E. Z. Muttaqien

dan generasi sekarang seperti KH. Miftah Faridl.

Ketiga, dalam konteks desentralisasi dan otonomi daerah, mempertanyakan kontribusi Salman pada masyarakat lokal, terutama kesundaan adalah hal yang wajar. Pasalnya orientasi pembangunan pada era otonomi ini tidak lagi mengarah ke, dan di atur oleh pusat, tetapi mengarah pada pemberdayaan dan otonomi masyarakat lokal.

Tulisan ini membahas tentang kiprah dan peran Masjid Salman dalam perkembangan Islam di tengah dinamika nasional (keindonesiaan) maupun di tingkat lokal. Pengertian lokal bermakna geografis Jawa Barat dan juga pengertian kebudayaan yakni kebudayaan Sunda. Dengan pembahasan tema ini diharapkan dapat menemukan potret Islam dan kedaerahan yang berkembang dalam dinamika kontemporer di Indonesia, terutama pada masa Reformasi.

Sejarah

Keinginan untuk mendirikan masjid di lingkungan Kampus ITB sudah berkembang sejak tahun 1950-an. Saat itu, kebutuhan akan masjid banyak disuarakan baik oleh pegawai maupun mahasiswa ITB yang memiliki latar belakang keluarga santri. Mereka merasa bahwa kampus ITB—yang mengajarkan sains dan teknologi—mengabaikan kebutuhan mereka akan nilai-nilai spiritual, terutama Islam. Dengan semakin bertambahnya jumlah mahasiswa dan pegawai yang berlatar belakang agama Islam di Kampus ini, dorongan untuk mendirikan masjid semakin kuat. Namun pada tahap awal, keinginan tersebut mendapat penolakan dari pihak rektorat ITB yang saat itu dipimpin oleh Ir. Otong Kosasih dengan alasan bahwa pendirian masjid di lingkungan kampus akan memicu tuntutan yang sama dari kelompok mahasiswa yang beragama selain agama Islam.

Penolakan tersebut tidak menyurutkan keinginan para mahasiswa untuk memiliki masjid di lingkungan kampus. Tahun 1960 dibentuk sebuah kepanitian untuk pembangunan masjid. Mereka membawa rencana tersebut bertemu Presiden pertama Republik Indonesia Soekarno yang juga alumni dari ITB. Gayung pun bersambut, bahkan Soekarno sendiri yang memilihkan nama Salman untuk masjid yang akan di bangun di lingkungan kampus tersebut. Nama Salman sendiri terinspirasi dari sosok sahabat Nabi yang menjadi arsitek dalam Perang Khandak (parit). Pada tahun 1972 untuk pertama kalinya Masjid Sal-

man secara resmi digunakan, namun aktifitas di lingkungan masjid sendiri sudah berjalan jauh sebelumnya. Meskipun dikelola secara independen, namun mayoritas dari pengurus Salman adalah dosen dan civitas akademik di ITB sendiri.

Masjid Salman terletak di bagian utara Kota Bandung. Dari segi arsitektur, masjid ini unik dan berbeda dengan masjid-masjid yang ada di Bandung. Masjid ini tidak memiliki pilar dan kubah. Bagian dinding dan lantai masjid ini menggunakan material kayu sehingga menimbulkan kesan yang teduh. Pilihan untuk tidak menggunaan pilar dan kubah adalah gagasan dari arsitektur masjid ini, yaitu Ahmad Noe'man. Menurutnya, mendirikan masjid tidak mesti taklid (mengikuti tanpa mengetahui alasan dan maksudnya). Masjid Salman berupaya menyimbolkan Indonesia dalam banyak aspek, dan tidak menggunakan kubah sebagaimana bangunan masjid di Timur Tengah. Untuk menunjang kegiatan lain, di sekitar masjid didirikan berberapa perkantoran. Dalam perkembangannya sekarang di area masjid terdapat kantor Yayasan Pembina Masjid Salman (YPM), asrama mahasiswa, klinik, perpustakaan, kantin, dan beberapa kantor tempat kegiatan jamaah dan aktivis Salman seperti Pendidikan Anak-Anak Salman (PAS) dan juga Kharisma atau Keluarga Remaja Islam Salman.

Pendirian Masjid Salman saat itu sempat menjadi perbincangan di tingkat nasional karena adanya penolakan pihak kampus untuk mendirikan masjid. Dalam kultur masyarakat Indonesia yang mayoritas muslim menolak mendirikan masjid merupakan keputusan yang kontroversial karena mendirikan masjid merupakan bagian dari pelaksanaan ajaran agama Islam.

Pendirian Masjid Salman juga menjadi isu nasional karena menjadi masjid pertama yang didirikan dalam lingkungan kampus. Pada masa itu pendirian masjid di dalam kampus merupakan hal yang tidak biasa. Apalagi dalam kasus Salman, proses pendiriannya juga melibatkan Soekarno sebagai alumni ITB dan sekaligus juga dalam posisinya sebagai Presiden Republik Indonesia waktu itu.

Pada masa-masa awalnya Masjid Salman lebih banyak difungsikan sebagai tempat melaksanakan ibadah bagi civitas akademik di lingkungan ITB. Seiring perkembang dan semakin banyaknya jamaah di masjid ini, fungsi tersebut mulai berkembang dari sekedar tempat ibadah menjadi wadah bagi berkumpulnya aktivis, tokoh pergerakan mahasiswa, dan intelektual di sekitar Bandung dan tanah air. Kehadiran Masjid Salman juga menjadi penanda munculnya gerakan dakwah

Islam baru yang dikenal sebagai gerakan dakwah melalui masjid kampus. Fenomena ini disebut baru karena lajimnya proses penyebaran dan dakwah Islam di tanah air lebih banyak berbasis di pondok pesantren dengan kiai dan santri sebagai pelakunya. Masjid Salman di kampus ITB melahirkan gerakan dakwah Islam melalui masjid kampus dengan mahasiswa dan civitas akademik sebagai aktivisnya. Kehadiran generasi Islam baru ini telah melahirkan berbagai lembaga dan model dakwah yang lebih modern bagi kalangan mahasiswa maupun masyarakat perkotaan. Apa yang terjadi di Masjid Salman dengan masjid kampusnya kemudian menginspirasi bermunculannya gerakan yang sama di berbagai kampus di tanah air.

Model dan peran dakwah yang dilaksanakan Salman menjadi daya tarik tersendiri yang mengundang banyak kalangan untuk belajar tentang model pengelolaan (manajerial) dan dakwah Islam yang berbasis pada masjid kampus. Gerakan dakwah di Masjid Salman telah melahirkan sejumlah tokoh penting di Indonesia seperti Imaduddin Abdurrahim (*bang* Imad), hingga elit politik, cedikiawan, dan birokrat, di antaranya Hatta Rajasa, Pramono Anung dan masih banyak lagi.

Masjid Kampus

Peradaban Islam dimulai dari masjid. Dalam tarikh (sejarah) Islam dijelaskan bahwa Nabi Muhammad mengawali proses membangun masyarakat dengan mendirikan masjid, misalnya masjid Nabawi yang dibangun ketika hijrah ke Madinah. Seperti pada masa Nabi, peran dan fungsi masjid juga sangat penting dalam perkembangan penyebaran Islam di banyak negara Islam, termasuk di Indonesia. Salah satu di antara masjid yang penting dalam perkembangan Islam di Indonesia, terutama pada masa kemerdekaan hingga sekarang adalah Masjid Salman di kampus Institut Teknologi Bandung (ITB).

Berdirinya Masjid Salman mendorong munculnya sebuah generasi baru dalam perkembangan Islam di Indonesia dengan munculnya aktivis muslim masjid kampus. Disebut baru, karena pada masa itu tidak ada masjid yang didirikan di tengah-tengah kampus. Sebutan masjid kampus tidak hanya pada pengertian letaknya yang berada di lingkungan kampus, tetapi juga karena pengelola dan jamaahnnya adalah para civitas akademik seperti mahasiswa, dosen dan para ilmuwan. Hal ini tentu berbada dengan masjid pada umumnya yang

didirikan di lingkungan masyarakat untuk mewadahi kegiatan-kegiatan keagamaan masyarakat umum.

Masjid kampus merupakan kombinasi antara dua eleman yang dianggap masyarakat umum berbeda bahkan saling bertentangan, yaitu masjid sebagai representasi agama pada satu sisi, dan kampus sebagai representasi ilmu pengetahuan (sains). Agama adalah keyakinan dan iman *(faith)*, sementara sains adalah akal dan rasionalitas. Kedua hal yang dipersepsi masyarakat sebagai entitas yang berbeda tadi dapat disandingkan di Masjid Salman.

Selanjutnya Masjid Salman menjadi prototipe dalam perkembangan masjid kampus dan menginspirasi berdirinya masjid-masjid serupa di banyak kampus di Indonesia. Dari masjid kampus ini lahir generasi aktivis Islam yang menjadi mata rantai kesinambungan bagi gerakan Islam di Indonesia, termasuk berdirinya Ikatan Cendikiawan Muslim Indonesia (ICMI) yang diinisiasi salah satunya oleh aktivis Masjid Salman, yaitu Imaduddin Abdurrahim atau dikenal dengan Bang Imad.

Berkembangnya dakwah kampus di Masjid Salman tidak lepas dari gagasan M. Natsir yang ingin menjadikan kampus sebagai inkubator untuk melahirkan intelektual dan penyebar dakwah Islam. Natsir, pada saat itu, berkeyakinan bahwa kader-kader terbaik Islam berada di kampus. Gagasan ini sendiri lahir sebagai respon terhadap keluarnya TAP MPRS (Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara) yang mewajibkan pendidikan agama diajarkan di tingkat pendidikan dasar hingga perguruan tinggi. TAP MPRS sendiri dikeluarkan dalam rangka upaya untuk membendung penyebaran ideologi Partai Komunis Indonesia (PKI) terutama setelah peristiwa G. 30 S/PKI tahun 1965. Sebagai realisasinya, Natsir mendirikan Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) pada tahun 1967 (Luthfi 2002).

Pada tahun 1974 Natsir memprakarsai program Bina Masjid Kampus untuk mengkader penggerak dakwah. Program ini dilaksanakan oleh PHI (Panitia Haji Indonesia) dengan instrukturnya antara lain M. Natsir, K.H. E.Z. Muttaqien, Dr. Rasyidi, Osman Raliby, Zainal Abidin Ahmad dan lain-lain. Alumni PHI yang pertama di antaranya Imaduddin Abdurrahim (*Bang* Imad), A.M. Lutfi, Endang Saefudin Anshori (Alm), Ahmad Noe'man dan lain-lain. Dari para alumni PHI inilah kemudian dirintis gerakan dakwah di kampus melalui penyelenggaraan kegiatan *training* di masjid-masjid kampus di tanah air.

Pada tahun 1985, Dewan Dakwah membuat *masterplan* pembangunan umat yang kemudian dikenal dengan *Khittah* Dakwah Islam

Indonesia. M. Natsir merekrut 40 orang untuk menjadi instruktur dalam program dakwah kampus. Alumni kader-kader inilah yang kemudian menjadi motor dalam menggerakkan dakwah kampus di Masjid Salman ITB dan beberapa masjid kampus lain di tanah air. Beberapa alumni hasil didikan Natsir di Masjid Salman ITB antara lain Ahmad Sadali, Endang Syaifudin Anshori, Imaduddin Abdurrahim, AM Luthfi, M. Noe'man, Yusuf Amir Feisal, dan Yudi Syarif Sumadilaga.

Terbentuknya Masjid Salman sebagai gerakan dakwah kampus terkait dengan situasi politik yang terjadi pada masa Soeharto. Pada sekitar tahun 1970-an mahasiswa banyak melakukan kritik terhadap kebijakan pemerintah Orde Baru (Rosyad 2006:12). Kritik tersebut terutama terkait masalah kebijakan pembangunan yang sentralistis, perilaku korupsi yang merajalela, dan juga kemiskinan. Sikap oposisi mahasiswa semakin menguat yang ditunjukkan dalam berbagai demonstrasi. Puncak dari kekecewaan mahasiswa terjadi dengan meletusnya peristiwa 15 Januari 1974 atau dikenal dengan Peristiwa Malari.

Kemudian pada tahun 1978 terjadi demonstrasi mahasiswa yang bertujuan menolak pencalonan kembali Soeharto sebagai Presiden. Demonstrasi tersebut mengakibatkan korban dari kalangan mahasiswa sehingga dikenal dengan sebutan "tragedi berdarah ITB". Peristiwa tersebut kemudian menginspirasi lahirnya gerakan Golongan Putih (Golput) yang bertujuan menolak partisipasi politik mahasiswa dengan cara tidak memberikan suara pada Pemilihan Umum di masa pemerintahan Orde Baru (Orba).

Setelah dua kejadian tersebut, pemerintah Orde Baru, pada tahun 1979 menerapkan peraturan Tata Kehidupan Kampus dan Normalisasi Kehidupan Kampus atau dikenal dengan sebutan NKK/BKK. Dampak dari peraturan pemerintah tersebut adalah dibekukannya Dewan Mahasiswa (Dema) dan diganti dengan Senat Mahasiswa Perguruan Tingg (SMPT), dikontrolnya aktifitas mahasiswa melalui Pembantu Rektor III, dan mahasiswa tidak diperkenankan melakukan aktifitas-aktivitas politik terbuka di dalam kampus. Dengan kebijakan tersebut mahasiswa kehilangan ruang untuk beraktivitas secara bebas dan sistematis yang berdampak pada menghilangnya daya kritis mereka. Sejak NKK/BKK berlaku, kegiatan mahasiswa nyaris lumpuh. Kehidupan kampus lebih banyak di isi dengan aktivitas kuliah, kegiatan hobi, serta penyuluhan program pemerintah.

Peristiwa-peristiwa tersebut justru menjadi *blessing in disguise* bagi

terbentuknya komunitas dakwah kampus di Masjid Salman ITB. Para mahasiswa yang terpasung kebebasannya kemudian menemukan ruang baru di tengah tertutupnya ruang-ruang aktivitas karena kebijakan pemerintah waktu itu. Para mahasiswa ITB seperti menemukan *oase* baru di tengah sumpeknya hiruk-pikuk politik dan dominannya rasionalitas dalam sains dan teknologi yang diajarkan di kampus ITB. Justru di Masjid Salman itulah para aktivis mahasiswa waktu itu dapat merumuskan perlawanan baru terhadap dominasi negara, diantaranya yang dimotori oleh Muhammad Imaduddin Abdurrahim atau dikenal dengan *Bang* Imad melalui program Latihan Mujahid Dakwah (LDM).

Konsep Dakwah

Majalah *Tempo* edisi tahun 1989 (Rosyad: 2006) menyebutkan bahwa popularitas Masjid Salman terjadi pada periode tahun 1974-an di bawah kepemimpinan Ahmad Sadali dan Imaduddin Abdurrahim. Program Salman yang paling dikenal di kalangan mahasiswa di seluruh Indonesia adalah LMD (Latihan Mujahid Dakwah), sebuah pelatihan keislaman yang dilaksanakan selama 3-5 hari. Program tersebut pertama kali dilaksanakan di Masjid Salman ITB. Dalam pelatihan tersebut para mahasiswa belajar tentang materi dasar Islam seperti pengetahuan tentang Al-Quran dan Sunnah Nabi dan juga akidah Islam. Konsep pelatihan dakwah ini menarik banyak mahasiswa dari luar Bandung, seperti Jakarta, Yogyakarta, Medan dan wilayah lain. Ketika mereka kembali ke kampus masing-masing, para alumni *training* dakwah ini menyelenggarakan model pelatihan yang sama di kampus mereka. Inilah yang menjadi cikal-bakal berkembangnya gerakan dakwah kampus yang terjadi sekitar tahun 1976-1977 dengan berbagai nama. Di kampus Institut Pertanian Bogor (IPB) terdapat Badan Kerohanian Islam atau BKI. Sementara di kampus Universitas Gadjah Mada (UGM) Yogyakarta kegiatan berpusat di jamaah Salahudin. Gerakan yang sama muncul di Universitas Indonesia melalui Masjid Arief Rahman Hakim. Bahkan model pelatihan dakwah ini juga menyebar ke luar Jawa hingga di Malaysia melalui organisasi ABIM.

Pada tahun 1979, atas desakan pemerintah, LMD berganti nama menjadi Study Islam Intensif (Rosyad: 2006). Dengan nama tersebut, Imaduddin merasa bahwa ada peluang untuk memperluas tujuan dan periode palaksanaan dakwah. Jika program LMD hanya terbatas di

masjid kampus saja dan tidak menjangkau ke segmen lain, seperti pelajar dan masyarakat umum, maka pergantian nama menjadi Study Islam Intensif memberi peluang bagi perluasan wilayah jangkauan. Salah satu program yang dikembangkan oleh Study Islam Intensif (SII) adalah Program Pembinaan Remaja melalu model pembelajaran yang disebut *mentoring*. Pada tahun 1981 Program Pembinaan Remaja diubah menjadi Keluarga Remaja Islam Salman yang populer sampai sekarang dengan sebutan *Karisma*.

Konsep dakwah melalu program Latihan Mujahid Dakwah yang mengajarkan tauhid memberi warna pada pola pengelolaan masjid dan juga dalam relasi dan interaksi para aktivis di Masjid Salman. Apa yang dilakukan *Bang* Imad memiliki momentum dan relevansi dalam konteks pemerintah Orde Baru yang opresif. *Bang* Imad menanamkan prinsip keteguhan tauhid sebagai perlawanan terhadap otoritarianisme pemerintahan waktu itu.

Kehadiran gerakan Islam kampus yang dirintis Imaduddin menjadi alternatif bagi mahasiswa muslim selain gerakan Islam ekstrakampus, seperti Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM), dan Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII). Meski tidak berpredikat sebagai kyai dan ulama, tetapi konsep-konsep dakwah yang diajarkan Imad menjadi fondasi bagi terbentuknya doktrin dakwah Islam yang diajarkan di masjid Salman. Doktrin yang dikembangkannya adalah pada pengajaran akidah yang di antara tema yang disampaikannya adalah seputar Ilmu Tauhid, Definisi Tuhan, Kepercayaan kepada Tuhan dan mentauhidkan Tuhan, Tauhid dan Kemerdekaan, Tauhid dan Ikhlas, serta Tauhid dan Konsekuensinya.

Namun karena adanya *training* dan materi tauhid yang diajarkan Imaduddin itu juga Masjid Salman ITB pernah dicap sebagai sarang gerakan Islam fundamentalis. Menurut Dawam Rahardjo, citra fundamentalis tersebut melekat pada figur Imaduddin dan konsep dakwahnya. Konsep dakwah yang digagas Imad dituduh akan mengajarkan Islam yang bercita-cita untuk mendirikan negara Islam. Citra fundamentalis juga muncul karena Imaduddin memiliki kedekatan dengan aktivis Partai Masyumi seperti Endang Syaifudin Anshori dan lain-lain. Namun, masih menurut Dawam, citra fundamentalis itu justru muncul lebih karena sikap *Bang* Imad yang menentang rezim Orde Baru. Dengan konsep tauhid yang diajarkannya, Imad justru ingin menegaskan pada para kader aktivis masjid Salman untuk tidak takut pada sikap otoriter pemerintahan Orde Baru, dan yakin pada nilai

tauhid. Melalui materi yang disampaikannya, Imad menjadikan ajaran tauhid sebagai fondasi nilai untuk melawan otoritariansime Orde Baru waktu itu (Rahardjo 2002).

Konsep dakwah *Bang* Imad berpengaruh hingga sekitar akhir tahun 70 an. Namun mulai meredup seiring dengan kepergiannya ke luar negeri untuk melanjutkan pendidikannya di Amerika. Pascakepemimpinan Bang Imad, praktis tidak ada figur sentral di Masjid Salman. Hal ini juga membawa konsekuensi pada melemahnya koordinasi di antara masjid-masjid kampus yang tersebar di berbagai perguruan tinggi di tanah air dengan Masjid Salman. Selepas kepemimpinan Imad secara praktis tidak ada figur yang dominan di Masjid Salman. Kekosongan ini menjadi rebutan bagi banyak ormas Islam seperti Persatuan Islam (Persis), Muhammadiyah, gerakan tarbiyah, Hizbut Tahrir dan lain-lain untuk merebut pengaruh masjid ini. Bahkan karena dinilai strategis secara politik, Salman juga menjadi ajang kunjungan para para politisi yang juga alumni Salman, seperti Mursidan Baldan (Golongan Karya), Pramono Anung dari Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan, Hatta Rajasa dari Parta Amanat Nasional, dan masih banyak lagi.

Masuknya berbagai kelompok ormas keagamaan tadi memberi pengaruh pada model interaksi dan aktivitas dakwah di lingkungan aktivis Masjid Salman. Konsep dakwah yang dirintis Pak Sadali dengan akal, pikir dan rasa mulai digeser pengaruh ideologi *tarbiyah*, *khilafah* dan ideologi lain. Salah satu akibatnya adalah para aktivis menjadi sangat kaku dan terkesan adanya Arabisasi. Misalnya dalam bertegur sapa sesama aktivis mereka menyebut *ikhwan* (saudara), *antum* (kamu) dan lain-lain. Mereka juga mengatur kehadiran kegiatan kesekretaritan yang memungkinkan antara aktivis laki-laki dan perempuan tidak bertemu, bahkan ketika mengurus keperluan organisasi, antara laki-laki dan perempuan tidak saling melihat, karena bukan *muhrim*[1]. Mereka juga menganggap bahwa aktivis masjid sebagai orang yang tidak boleh salah. Kecenderungan ini memunculkan wajah-wajah aktivis masjid Salman yang kaku, murung dan seperti tertekan. Bagi sebagian aktivis Salman kondisi tersebut menunjukkan adanya kekeliruan dalam manajemen dan konsep dakwah yang berkembang di Salman. Puncaknya terjadi kasus yang menimpa keluarga aktivis

1. *Muhrim* (bhs Arab) bermakna orang yang diharamkan, misalnya untuk dipandang oleh orang lain karena belum menikah.

Salman, Anik Farida yang membunuh ketiga anak kandungnya sendiri[2]. Meski tidak ada keterkaitan langsung antara Masjid Salman dengan kasus tersebut, namun kejadian tersebut menimbulkan pertanyaan besar bagi masyarakat dan juga aktivis Salman sendiri. Terutama karena peristiwa tersebut dilakukan oleh aktivis keluarga Masjid Salman.

Peristiwa tersebut mendorong pengurus Salman melakukan evaluasi dan audit doktrin terhadap seluruh aspek dalam pengelolaan Masjid Salman. Di antara keputusannya adalah meng-*humanisasi* masjid *(to humanize the mosque)*. Hal ini diwujudkan dengan perubahan pemahaman bahwa aktivis masjid juga adalah manusia yang berpeluang melakukan salah dan khilaf. Salman juga mevisi kebijakan penggunaan ruang-ruang publik yang ada di sekitar masjid. Taman-taman di sekitarnya kini dapat digunakan lagi sebagai ruang publik. Pada aspek kemasyarakatan, kegiatan Salman semakin dekat dengan kebutuhan masyarakat, terutama di desa-desa, seperti membuat mikro ekonomi, pelatihan guru dan lain-lain. Dengan banyaknya partisipasi aktivis Salman dengan masyarakat desa, ternyata memunculkan kebutuhan untuk memahami kultur dan tradisi masyarakat lokal. Dalam beberapa kasus program yang dilakukan Salman banyak terkendala kurangnya apresiasi Masjid Salman pada isu-isu lokal, terutama di masyarakat Sunda di Jawa Barat.

Salman dan Isu Lokal

Tidak mudah menemukan relasi antar Masjid Salman dengan persoalan kelokalan seperti masalah Islam-Sunda meskipun secara fisik masjid tersebut berdiri di Bandung, ibu kota provinsi Jawa Barat di mana mayoritas penduduknya beretnis Sunda. Bagaimana menjelaskan hal ini?

Dari banyak keterangan, Salman memang sejak awal dibentuk untuk merespon persoalan nasional. Dalam proses pendirian hingga menjadi Salman yang sekarang tidak ada pembahasan mengenai isu-isu lokal seperti kesundaan. Salman sendiri tidak penah menjadi milik orang Sunda dalam pengertian kultur maupun struktur kepengurusannya. Budaya Sunda tidak menjadi kultur yang dominan di lingkungan

2. Lihat, “Kasih Ibu Berujung Petaka”, Republika edisi Kamis 15 Juni 2006.

aktivis Masjid Salman. Demikian pula dalam struktur kepemimpinan pada lembaga-lembaga yang ada di Masjid Salman, misalnya Keluarga Remaja Islam Salman (Karisma) hanya pernah satu kali ketuanya berlatar etnis Sunda, itupun, persoalan identitas bukan dijadikan pertimbangan. Tidak dominannya kultur Sunda menjadi logis terkait dengan jumlah mahasiswa orang Sunda di ITB yang sangat sedikit. Umumnya mahasiswa yang masuk ke ITB berasal dari berbagai wilayah dan etnis di Indonesia sehingga menjadikan ITB sebagai miniatur Indonesia dengan segala keragaman etnis dan budayanya.

Tidak adanya perhatian Masjid Salman pada persoalan lokal (Sunda) juga terjadi karena mahasiswa ITB merasa diri mereka sebagai putra-putri terbaik bangsa. Karena itu mereka hanya tertarik pada masalah dan isu-isu nasional, dan tidak merasa perlu untuk membicarakan isu yang kecil dan bersifat lokal, seperti persoalan kesundaan. Masjid Salman sendiri sejak awal tidak diorientasikan untuk menjadi masjid yang bercorak etnik, seperti Masjid Sunda dan lain-lain. Bagi para pendiri dan aktivis Salman isu seperti itu dianggap sudah selesai, bahkan persoalan ideologis seperti Islam dan negara yang semula dituduhkan kepada para aktivis Salman tidak memiliki pijakan di lingkungan Salman sendiri, termasuk *image* yang dialamatkan pada salah satu perintis dakwah di Masjid Salman seperti Imaddudin Abdurrahim. Masjid Salman tidak membangun sebuah madzhab Islam tersendiri, tetapi lebih sebagai media untuk mewadahi bagi implementasi pesan dan ruh Islam dalam berbagai bentuknya yang lebih meng-Indonesia. Karena itu yang ada dalam Masjid Salman lebih pada minat dan hobi yang dimiliki mahasiswa, misalnya di Salman ada komunitas pembuat film, fotografi, dan lain-lain.

Dalam proses pengelolaannya Masjid Salman juga tidak bertumpu pada figur ulama. Tidak ada sosok kyai atau ulama, yang ada adalah para dewan pakar dan doktor dalam bidang sains. Karena itu istilah-istilah dan konsep dakwah tidak mengunakan istilah pengajian, *mudzakarah* dan lain-lain, melainkan menggunakan istilah yang meng-Indonesia seperti *training* dan pelatihan. Penggunaan istilah yang lebih meng-Indonesia juga merupakan strategi agar Islam yang dihadirkan di Masjid Salman berbeda dengan Arabisasi. Menangkap Islam dalam pengertian Masjid Salman berbeda dengan Arabisasi. Islam yang dikembangkan Masjid Salman adalah dengan menangkap ruh atau pesan dari doktrin Islam itu sendiri. Substansinya adalah pada penangkapan pesan dari Islam bukan pada istilahnya. *Spirit* ini juga terimplementasi

dalam arsitektur Masjid Salman yang tidak menggunakan desain kubah (*dome*) seperti umumnya masjid dengan gaya Timur Tengah.

Ahmad Noeman, arsitek masjid ini, berijtihad bahwa desain Salman sangat menggambarkan Indonesia dengan konsep yang mengacu pada nilai-nilai Pancasila. Pembangunan masjid ini menghindari sikap taklid hanya karena masjid di Timur Tengah memiliki kubah, maka masjid di Indonesia juga harus memiliki kubah tanpa mengetahui fungsi dan maknanya. Para pendiri Salman berpandangan bahwa berislam adalah mengembalikan segala sesuatu pada ahlinya.

Karena alasan-alasan di atas tadi, maka mempertanyakan kaitan antara Salman dengan Islam Sunda menjadi tidak mudah. Namun tidak berarti keberadaan Salman pada perkembangan Islam di tingkat lokal menjadi tidak ada. Sejak lama Salman sudah melakukan banyak program riil yang dilakukan pada masyarakat Jawa Barat. Misalnya membangun mikro-mikro usaha di masyarakat, melakukan *training* atau pelatihan kewirausahaan, dan tentu saja adalah kegiatan-kegiatan reguler yang dilakukan di sekitar Masjid Salman itu sendiri. Program-program tersebut memang tidak diorientasikan pada bidang agama secara khusus. Hal ini karena, sekali lagi, aktivis dan gerakan sosial di Masjid Salman tidak bertumpu pada figur kyai dan ulama, melainkan pada sistem yang berbasis pada sains. Dengan basis sains tadi yang dikembangkan Salman lebih pada membangun sistem manajerial masjid, dan ini pula sebenarnya yang dari dulu disebarkan Salman pada masjid-masjid kampus di berbagai perguruan tinggi di tanah air. Untuk tetap fokus pada manajerial, yang paling baru Masjid Salman mengembangkan manajerial masjid berbasis sains dan teknologi melalui konsep *cyber mosque.*[3] Konsep *cyber mosque* ini diwujudkan dalam berbagai pelatihan untuk pengembangan masyarakat muslim yang melek teknologi.

DAFTAR PUSTAKA

Luthfi, A.M

2002. "Gerakan Dakwah Di Indonesia", dalam "*Bang Imad*"*: Pemikiran dan Gerakan Dakwahnya*. Jakarta: Gema Insani Press.

3. Lihat, "Merintis Masjid di Ruang Maya", www.salman itb.com

Machmudi, Yon

2008. *Islamizing Indonesia, The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)*. Australian National University E-Press in Islam in Southeast Asia Series.

Rahardjo, Dawam

2002. "'Tauhid Uluhiyyah' Tokoh Muslim-Modernis dari Masjid Salman", dalam "*Bang Imad": Pemikiran dan Gerakan Dakwahnya*. Jakarta: Gema Insani Press.

Anonim

2006. "Kasih Ibu Berujung Petaka", *Republika,* Kamis 15 Juni 2006.

Rosyad, Rifky

2006. *The Quest For True Islam, A Study Of The Islamic Resurgence Movement Among The Youth In Bandung, Indonesia.* Australia: ANU Press.

Kontributor Tulisan

Acep Zamzam Noor

Alumni Jurusan Seni Rupa ITB. Dikenal sebagai seniman yang dekat dengan dunia pesantren. Hasil karyanya berupa puisi, lukisan, dan cerpen mendapat penghargaan dari dalam dan luar negeri. Sejumlah puisinya diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa, seperti Inggris termuat dalam *The Poets Chant* (Jakarta, 1995), *Aseano* (Manila, 1995), *In Words In Colours* (Jakarta, 1995), *A Bonsai's Morning* (Bali, 1996), *Journal of Southeast Asia Literature Tenggara* (Kuala Lumpur, 1996), diterjemahkan Harry Aveling untuk *Secrets Need Words: Indonesian Poetry 1966-1998* (Ohio University Press, 2001), *Poetry And Sincerity* (Jakarta, 2006), *Asia Literary Review* (Hongkong, 2006) serta *The S.E.A Write Anthology of Asean Short Stories and Poems* (Bangkok, 2008), dalam bahasa Belanda *Toekomstdromen* (Amsterdam, 2004), dalam bahasa Jerman termuat dalam *Orientierungen* (Bonn, 2008), dan dalam bahasa Portugal berjudul *Antologia de Poeticas* (Jakarta, 2008).

Asep Saepul Muhtadi

Guru Besar Ilmu Komunikasi, Fakultas Dakwah dan Komunikasi, UIN Sunan Gunung Djati, Bandung. Mendapat gelar master dalam bidang Studi Kawasan Asia Selatan di University of Wisconsin-Madison, USA. Kemudian menyelesaikan program Doktornya (S3) dalam bidang kajian Ilmu Komunikasi dengan spesifikasi Komunikasi Politik pada Pogram Pascasarjana Universitas Padjadjaran (Unpad) Bandung. Menjadi pembicara pada berbagai seminar dan aktif menulis di berbagai media massa dan beberapa buku seperti *Komunikasi Politik NU: Radikalisme dan Akomodatif* (2004), *Pribumisasi Islam* (2006), *Era Baru Politik Muhammadiyah* (2006), *Komunikasi Politik Indonesia: Dinamika Islam Politik Pasca-Orde Baru* (2008).

Budhiana Kartawijaya

Jurnalis pada harian umum *Pikiran Rakyat* Jawa Barat. Dunia jurnalistik dan latar belakang akademiknya dalam bidang Hubungan Internasional pernah mengantarkannya menjadi wartawan yang meliput konflik di beberapa Negara Teluk seperti Irak dan lain-lain. Selain menjadi jurnalis, ia juga merupakan pengurus Yayasan Masjid Salman Institut Teknologi Bandung (ITB).

Chaider S Bamualim

Dosen Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta. Publikasi ilmiahnya dalam bidang filantrofi Islam dan persoalan agama-agama lokal, seperti *A Portrait of Contemporary Indonesian Islam* (2005)

Dede Syarif

Dosen jurusan Sosiologi, Fisip, Universitas Islam Negeri Bandung. Melakukan penelitian dalam bidang sosiologi, gerakan keagamaan, dan kebudayaan lokal. Menulis artikel pada beberapa media massa dan buku (editor dan penulis) salah satunya berjudul *Islam Publik* (2010). Sedang menyelesaikan program Ph. D pada Sekolah Pascasarjana ICRS (Indonesian Concortium for Religious Studies) UGM, dengan penelitian tentang agama-agama baru dan *anti-cult movement* di Indonesia.

Julian Millie

Senior Lecturer pada Department of Anthropology, Monash University, Australia. Melakukan penelitian tentang tradisi dan kehidupan keagamaan masyarakat Sunda di Jawa Barat seperti tertuang dalam buku *Splashed by The Saint*, *Ritual Reading and Islamic Sanctity in West Java* (2009) dan *The People's Religion* (2005). Menulis dan mengedit artikel di jurnal ilmiah dalam bidang Antropologi dan kajian Indonesia. Aktif dalam kegiatan professional dengan menjadi dewan redaksi majalah digital *Inside Indonesia*.

Kusnaka Adimihardja (alm)

Guru Besar Jurusan Antropologi, Universitas Padjajaran, Bandung. Melakukan penelitian dan menjadi pembicara dalam seminar ilmiah tentang riset sosial, Antropologi, kebudyaan lokal, dan lain-lain. Di antara publikasi ilmiahnya berjudul *Dinamika Budaya Lokal* (2008) dan *Petani, Merajut Tradisi di Era Globalisasi* (1999), dan *Kasepuhan yang Tumbuh di atas yang luruh; Pengelolaan lingkungan secara tradisional di kawasan Gunung Halimun Jawa Barat* (1992).

Mikihiro Moriyama

Professor Indonesian Studies, Nanzan University, Jepang. Menulis berbagai buku dan esai mengenai budaya cetak dan modernitas serta mengenai kebijakan bahasa di Indonesia. Ia juga menerjemahkan sastra kontemporer Indonesia termasuk karya Séno Gumira Ajidarma dan Putu Wijaya ke dalam bahasa Jepang. Salah satu publikasi ilmiahnya tentang bahasa Sunda berjudul *Sundanese Print Culture and Modernity in 19th Century West Java* (2005).

Neneng Kh Lahpan

Dosen Sekolah Tinggi Seni Indonesia (STSI) Bandung. Sedang menyelesaikan program Ph.D pada departemen Antropology, Monash University, Australia dengan fokus kajian tentang "Musik dan Perubahan Politik di Masyarakat Muslim di Jawa Barat".

PANCASILA

KETUHANAN YANG MAHA ESA

KEMANUSIAAN YANG ADIL DAN BERADAB

PERSATUAN INDONESIA

KERAKYATAN YANG DIPIMPIN OLEH HIKMAT KEBIJAKSANAAN DALAM PERMUSYAWARATAN / PERWAKILAN

KEADILAN SOSIAL BAGI SELURUH RAKYAT INDONESIA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

Jl. Gumuruh No. 51 Bandung 40275
Telp 022 7321911 Fax : 022 7330595
e-mail: pustakajaya.dpj@gmail.com